Rüdiger Safranski

El Mal

o el drama de la libertad

Fabula
Tusquets Editores

RÜDIGER SAFRANSKI

Nació en Rottweil/Württemberg (Alemania) en 1945. Filósofo y ensayista, estudió filosofía, germanística e historia en Frankfurt y Berlín. Sus libros, traducidos a más de dieciséis idiomas, han merecido, entre otros, los prestigiosos premios Friedrich-Märker (1995), Ernst Robert Curtius (1998) y Friedrich Nietzsche (2000). Rüdiger Safranski colabora como moderador, junto con el también filósofo Peter Sloterdijk, en el programa *Philosophischen Quartett* de la televisión alemana, y es miembro de la Academia alemana de Lengua y Poesía y de la sección alemana del PEN Club. Tusquets Editores ha publicado de este autor los ensayos ***El mal*** (Ensayo 44, ahora también en la colección Fábula) y ***¿Cuánta globalización podemos soportar?*** (Ensayo 56), así como las biografías ***Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*** (Andanzas 311, Tiempo de Memoria 3 y Fábula 200) y ***Nietzsche. Biografía de su pensamiento*** (Tiempo de Memoria 11 y Fábula 181), y próximamente, nuestro catálogo contará con su brillante biografía de **Friedrich Schiller.**

Libros de Rüdiger Safranski en Tusquets Editores

ANDANZAS

Un maestro de Alemania.
Martin Heidegger y su tiempo

ENSAYO

El mal o El drama de la libertad

¿Cuánta globalización podemos soportar?

TIEMPO DE MEMORIA

Un maestro de Alemania.
Martin Heidegger y su tiempo

Nietzsche. Biografía de su pensamiento

FÁBULA

Nietzsche. Biografía de su pensamiento

Un maestro de Alemania.
Martin Heidegger y su tiempo

El mal o El drama de la libertad

Rüdiger Safranski

El mal
o El drama de la libertad

Traducción de Raúl Gabás

FABULA
TUSQUETS EDITORES

Título original: *Das Böse oder das Drama der Freiheit*

1.ª edición en colección Ensayo: enero 2000
2.ª edición en colección Ensayo: febrero 2002
1.ª edición en colección Fábula: octubre 2005

© Carl Hanser Verlag. Munich - Viena, 1997
© de la traducción: Raúl Gabás, 2000

Diseño de la colección: Pierluigi Cerri

Ilustración de la cubierta: detalle de *The Nature of Evil* (La naturaleza del mal), de Wiktor Sadowski, acrílico, 28 x 20 cm.
© Wiktor Sadowski, 2000. Derechos reservados.

Reservados todos los derechos de esta edición para
Tusquets Editores, S.A. - Cesare Cantù, 8 - 08023 Barcelona
www.tusquets-editores.es

ISBN: 84-8310-441-5
Depósito legal: B. 34.799-2005
Fotocomposición: Foinsa - Passatge Gaiolà, 13-15 - 08013 Barcelona

Impresión y encuadernación: GRAFOS, S.A. Arte sobre papel
Sector C, Calle D, n.º 36, Zona Franca - 08040 Barcelona
Impreso en España

Índice

Prólogo 13

Capítulo 1 17
El origen y la catástrofe. El infierno de los dioses de Hesiodo. El pecado original en la Biblia y el nacimiento de la libertad. La genealogía de las negaciones. Caín y Abel. La carrera del diablo. La expulsión del paraíso y la fuga hacia la civilización. Noé. También Dios aprende a vivir con el mal.

Capítulo 2 31
¿Puede el hombre regirse por sí mismo? La antigua confianza en sí mismo. El poder de la tradición. Sócrates busca nuevos caminos. La filosofía platónica de la vida lograda. El orden del alma y el orden de la ciudad. ¿Se puede caer del mundo?

Capítulo 3 43
La teoría de Max Weber sobre el rechazo religioso del mundo: el sufrimiento busca la trascendencia. El ansia agustiniana de Dios. El mal como traición a la trascendencia. El hombre unidimensional. La advertencia de Einstein sobre la perversión de la ciencia. El pecado contra el Espíritu Santo.

Capítulo 4 55
La historia de la traición a la trascendencia en Schelling. El mal en Dios y el drama cósmico. La evolución de la conciencia. El hombre como cómplice de la nada. El Estado entre la anarquía y el terror del orden. ¿Por qué el mundo tiene necesidad de una revelación?

Capítulo 5 69
La voluntad ciega en Schopenhauer como corazón oscuro del mundo. La jungla de la naturaleza y de lo social. Vida sin confianza en el mundo. El misterio redentor de la negación de la voluntad. Instantes extáticos. La respuesta de Schopenhauer al mal: desaficionarse del mundo. Pensar en lugar de actuar.

Capítulo 6 87
Sobre el sentido de la institución eclesiástica. La Iglesia de Agustín: una tienda para los peregrinos. Del éxtasis a la institución y a la inversa. La institución como protección frente al abismo del alma. Arnold Gehlen, un regreso de Agustín. El hombre como animal moldeable, la institución como cáscara. Ascética, sacrificio y alegría a pesar de todo.

Capítulo 7 101
El animal dotado de conciencia se precipita en el tiempo. Thomas Hobbes. La preocupación por la lucha en torno al reconocimiento. Caín y Abel. El sueño de la unidad del género humano. La torre de Babel y la unidad del género humano. La torre de Babel y la razón de su fracaso. El fundamento y los límites de la moral. El Estado de Platón y los bárbaros. La guerra de la dialéctica en Hegel. La roca primitiva de la enemistad.

Capítulo 8 119
Kant y la paz perpetua. La humanidad como idea y realidad. La búsqueda de un fundamento de la historia. Max Scheler y el genio de la guerra. Filosofía en la guerra civil. Las bóvedas que se derrumban en Plessner. Instantes de decisión. El enemigo de Carl Schmitt: la propia pregunta como figura.

Capítulo 9 135
El hombre bueno y sus enemigos. La «voluntad general» de Rousseau. Del sentimiento tranquilo de la existencia a la manía persecutoria. El miedo a la libertad de los otros. Fantasías totalitarias. Rousseau, juez de Jean-Jacques. La defensa del refugio en la jungla de lo social. Lo asocial como el mal.

Capítulo 10 149
Pluralidad como provocación. El optimismo ilustrado. Un programa contra el mal: el trabajo de la razón y la razón del trabajo. El redescubrimiento del pecado en Heine. Concepto positivo y negativo de libertad. División de poderes y mercado. Medramos compitiendo con nosotros mismos.

Capítulo 11 165
Otra vez Kant: la liberación moral de la naturaleza. La naturaleza amenaza con la falta de sentido. El mal como precio de la libertad. Un doble sombrío de Kant: el Marqués de Sade. El orden de los excesos y la cópula sagrada. Juegos obscenos de la razón. Sade a la búsqueda del mal absoluto. El propósito de delito espiritual: la obra escrita.

Capítulo 12 185
Estética de lo terrible. La mirada mala de Flaubert. Los sueños de Baudelaire sobre el patíbulo. *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad. Lo absurdo en Camus. La náusea en Sartre. La imaginación, su carrera y sus riesgos. Los fuegos artificiales del romanticismo. El destino de la literatura moderna. Un ejemplo de Nooteboom. El mal en el arte: su vulnerabilidad por causa de sí mismo.

Capítulo 13 201
Justificación del arte en un mundo malo. El vuelo del pájaro o la solidaridad con las galeras. El síndrome de Tolstói: no cantar, sino luchar. Las tentaciones del arte: la moral, el poder, el mercado. A la búsqueda de la transgresión de los límites. La pureza de Kafka. Bataille: el mal sagrado.

Capítulo 14 213
La naturaleza despiadada. El instinto de muerte en Sigmund Freud. La dicha del conocimiento y la pérdida de las buenas razones. La ciencia alegre y el conocimiento insoportable. Las grandes ofensas. Nietzsche y el nihilismo. La voluntad de poder.

Capítulo 15 227
El concepto de lo demoniaco en Goethe. La sombra de Hitler. Mito

fundacional negativo de Auschwitz. Sistema en lugar de pogromo. Violencia caliente, violencia fría. Verdad y mentira en la política. La imaginación toma el poder. La muerte de Dios y la dignidad humana.

Capítulo 16 247
El Gran Inquisidor. El nihilismo del poder. Job, figura de un judaísmo que quiere cerciorarse de sí mismo después del Holocausto. Job y las consecuencias. El ateísmo de Epicuro. La teodicea de Leibniz. La solidaridad de Kant con Job. El fundamento desconocido desde el cual vivimos.

Capítulo 17 267
La confianza en el mundo y lo que puede impedírnosla. Mefistófeles ayuda a establecerse en el mundo. La aclimatación de Fausto. La devoción de la naturaleza y su tribulación moderna: la contingencia. Sobre el comienzo. La valentía de ser. El espíritu del *como-si*.

Obras que han influido en este libro 281

A Ulrich Wanner, el amigo,
mientras yo pueda pensar

AGRADECIMIENTOS

Quiero dar las gracias a Michael von Engelhardt, Hans Peter Hempel y Helmut Lethen, quienes leyeron el manuscrito e hicieron aportaciones críticas. También doy las gracias a Gisela Maria Nicklaus por todo, no sólo por lo que en este libro aparece.

R.S.

Prólogo

No hace falta recurrir al diablo para entender el mal. El mal pertenece al drama de la libertad humana. Es el precio de la libertad. El hombre no se reduce al nivel de la naturaleza, es el «animal no fijado», usando una expresión de Nietzsche. La conciencia hace que el hombre se precipite en el tiempo: en un pasado opresivo; en un presente huidizo; en un futuro que puede convertirse en bastidor amenazante y capaz de despertar la preocupación. Todo sería más sencillo si la conciencia fuera simplemente ser consciente. Pero ésta se desgaja, se erige con libertad ante un horizonte de posibilidades. La conciencia puede trascender la realidad actual y descubrir una nada vertiginosa, o bien un Dios en el que todo alcanza su quietud. Y en todo ello no logra deshacerse de la sospecha de que posiblemente esta nada y Dios sean la misma cosa. En cualquier caso, un ser que dice «no» y que conoce la experiencia de la nada puede elegir también la aniquilación. En relación con esta situación precaria del hombre, la tradición filosófica habla de una «falta de ser». Las religiones nacen sin duda de la experiencia de esta deficiencia. La sabiduría que puede hallarse en ellas consiste en representarse la imagen de un Dios que exonera a los hombres de tener que ser unos para otros el horizonte entero y último. Los hombres pueden dejar de recriminarse recíprocamente por su falta de ser y de responsabilizarse entre sí por sentirse extraños en el mundo. No tienen que ser enteramente de este mundo, y así pueden mitigar aquella inquietud acerca de la cual Georg Büchner decía: «Nos falta algo, no sé cómo llamarlo; pero no lograremos entre nosotros arrancarlo de las entrañas. ¿Para qué rompernos la cabeza con ello?».

El mal no es ningún concepto; es más bien un nombre para lo amenazador, algo que sale al paso de la conciencia libre y que ella puede realizar. Le sale al paso en la naturaleza, allí donde ésta se cierra a la exigencia de sentido, en el caos, en la contingencia, en la entropía, en el devorar y ser devorado, en el vacío exterior, en el espacio cósmico, al igual que en la propia mismidad, en el agujero negro de la existencia. Y la conciencia puede elegir la crueldad, la destrucción por mor de ella misma. Los fundamentos para ello son el abismo que se abre en el hombre.

El presente libro desbroza un camino a través de la maleza de las experiencias en torno al mal y de la reflexión sobre éste. El mal no se halla entre los temas a los que podamos enfrentarnos con una tesis, o con una solución del problema. En los caminos necesariamente enredados pueden abrirse perspectivas en algún que otro lugar, perspectivas que dirigen la mirada hacia horizontes más lejanos.

El camino comienza con algunos relatos del origen, con mitos que hablan sobre las catástrofes del principio y sobre el nacimiento de la libertad (capítulo 1). Pero el hombre en el que se despierta la conciencia de la libertad, ¿puede orientarse por sí mismo? El pensamiento antiguo lo considera capaz de esto (capítulo 2); el cristiano, no. El ejemplo de Agustín (capítulo 3) muestra que en este asunto no se trata solamente de vinculación moral, sino de la pregunta relativa a cómo puede el hombre permanecer fiel a la exigencia de trascendencia. La traición a la trascendencia, la transformación del hombre en un ser unidimensional, es para Agustín el mal propiamente dicho, el pecado contra el Espíritu Santo. Por tanto, el mal tiene algo que ver con la obstinación del espíritu y la indolencia del corazón. Schelling y Schopenhauer todavía se atienen a este punto de vista (capítulos 4 y 5). Ambos afirman que quien traiciona la necesidad metafísica, menoscaba dramáticamente las posibilidades humanas y se entrega a las luchas de autoafirmación, carentes de todo sentido. Pero ¿cómo podemos proteger al hombre contra el peligro de traicionarse a sí mismo? ¿Cómo podemos protegerlo contra él mismo? Agustín confía en la Iglesia, la institución sagrada. Ahora bien, aunque se haya disuelto la relación con Dios, puede conservarse la fe en las instituciones, como muestra el ejemplo

de Gehlen (capítulo 6). Las instituciones confieren duración, firmeza y límites a los asuntos humanos. Se trata particularmente de los límites, pues el drama de la libertad incluye también la voluntad de distinguirse, y distinguirse significa trazar límites. Con la lucha en torno a la diferencia y al límite comienzan las relaciones elementales de enemistad (capítulo 7). Nosotros y los otros, el imperio y los bárbaros; esta división condiciona la dinámica de la historia, que en consecuencia es también una historia de las enemistades. Las espadas sólo se convierten en reja de arado cuando han hecho su trabajo. Sin embargo, también es antiguo el sueño de la unidad pacífica del género humano (capítulo 8). Habla de ello la historia de la fracasada torre de Babel. Kant sometió este sueño a la comprobación de la razón. Se atenía a la necesidad de mantener la idea de la unidad, aunque sin olvidar la altura del salto a la realidad. Rousseau, en cambio, soñó con mayor entrega (capítulo 9). Se representa la historia mediante la imagen de la gran comunión. Sin embargo, puesto que el otro sigue siendo siempre el otro, la exigencia de unidad puede trocarse súbitamente en el sentimiento de estar rodeado de enemigos. Así le sucedió a Rousseau, que no asumió la pluralidad como estímulo. Procedió de distinta manera la tradición del pensamiento liberal, cuyo programa contra el mal proclama que no será posible mejorar a los hombres, sino que hay que invertir más bien en la racionalidad de las estructuras (capítulo 10). Lo que decide acerca de si la historia se desarrolla hacia el bien o hacia el mal no es la constitución de los hombres, sino la manera de su unión mutua. Unos insisten en el mercado y la división de poderes, otros en las relaciones de producción. Pero en ambos casos se infravaloran los riesgos de la libertad. Hay abismos de la libertad, abismos que los excesos imaginarios del Marqués de Sade dejan entrever (capítulo 11). En su ejemplo puede descubrirse aquel mal que sólo se quiere a sí mismo y en definitiva sólo quiere la nada. Fue la estética de lo terrible la que exploró esa nada seductora y amenazadora (capítulos 12 y 13), hasta que con Nietzsche el nihilismo entró en la conciencia completa de sí mismo, proclamándose como sentido de la «gran política» la voluntad de poder y el trabajo en el «material humano» (capítulo 14). Con Hitler, el sombrío delirio del siglo se convirtió en seriedad san-

grienta (capítulo 15). Hitler representa el último desenfreno de la modernidad. Desde entonces todos podemos saber cuán carente de suelo es la realidad humana. Cuando desapareció la fe en Dios, el centro de gravedad se desplazó hacia la fe en el hombre. Pero ahora hacemos el sorprendente descubrimiento de que la fe en el hombre era más fácil cuando se emprendía un rodeo a través de Dios. El penúltimo capítulo (16) está dedicado a Job, para ocuparnos mediante su ejemplo con un tipo de devoción que incita a pensar hondamente. Ésta carece de fundamento, y por ello se corresponde exactamente con el carácter abismal del mundo. Muestra también el tipo de relación que implica la confianza en el mundo (capítulo 17). Esta confianza, ¿necesita buenas razones, o se parece más bien a una promesa acerca de la cual no sabemos con exactitud si la hemos recibido o la hemos dado?

1

Cuando en situaciones impenetrables y peligrosas buscamos un hilo de Ariadna que nos saque del laberinto, volvemos la mirada hacia los orígenes.

Podemos abandonar el origen en un doble sentido. O nos zafamos de él o simplemente procedemos de él, con lo cual no nos evadimos de él. No podemos desligarnos del origen, y nos dirigimos a él para averiguar qué pasa con nosotros mismos. Así, el origen es o un comienzo —que hemos dejado detrás de nosotros—, o bien un principio que no cesa de comenzar.

Los relatos del origen son mitos, y en épocas recientes, explicaciones teóricas con sugestivo valor de orientación.

En el antiguo Egipto estaba vivo el mito de Shou, el dios del aire. Era la personificación del Estado, pues tenía la tarea de mantener levantado el cielo sobre la tierra, a fin de que éste no se desplomara. El dios mencionado sostiene la cúpula celeste a distancia de los hombres y así mantiene a la vez la unión entre el cielo y la tierra. De esa manera el orden del mundo se encuentra en un difícil equilibrio; es la catástrofe detenida. Por tanto, hay que comportarse cuidadosamente con Shou, pues de lo contrario podría suceder que dejara que el todo se derrumbase.

Tal como se mantiene y sostiene el cielo, desde la perspectiva egipcia Shou no representa el primer acto del drama del mundo. Es solamente el origen del mundo estable. Antes, en el origen antes del origen, había caos, pues los hombres se habían rebelado contra los dioses, que vivían con ellos. Hubo una insurrección bajo un mismo cielo, bajo un cielo que todavía no existía. Fue en-

tonces cuando se alzó la cúpula terrestre y los dioses se retiraron tras ella con el fin de que los hombres los dejaran en paz. Si la cúpula se derrumbara, los dioses tendrían que entrar de nuevo en el mundo de los hombres, y eso sería la catástrofe. Pues los dioses son poderosos y violentos. Algunos siglos más tarde hablaron de esto las teogonías de Hesiodo.

En Grecia, el principio antes del principio es un infierno de violencia, asesinato e incesto. El mundo, según la imagen que nos ofrecen los griegos, se nos presenta desde este punto de vista como una alianza de paz, que finalmente triunfa después de una tremenda y devastadora guerra civil entre los dioses. Con la teogonía de Hesiodo los griegos miran al abismo, recordando los horrores de los que la civilización y el cosmos han escapado.

Al principio, Gea (la tierra), la de «ancho pecho», fecundada por Eros parió a Urano, el cielo, que a su vez la cubrió y fecundó. Fue el primer incesto. De ahí sale la segunda generación de dioses, los uránidas. Se trata de los titanes, entre ellos Océano y Cronos, así como los cíclopes —de un solo ojo— y algunos centímanos. Pero Urano odiaba a los titanes, o sea, a los hijos que él había engendrado con su madre. Los metió de nuevo en su cuerpo. Gea no los quiere retener en su seno y les exhorta: «Vosotros, ¡hijos!, que habéis nacido de mí y de un iracundo [...], nos vengaremos del ultraje criminal de un padre, aunque sea vuestro propio padre, pues ha sido el primero en planificar obras vergonzosas». Cronos asume la tarea de la venganza. Cuando su padre Urano quiere penetrar de nuevo a Gea, lo castra con una hoz y arroja al mar los órganos sexuales (Urano tiene varios). De la espuma que se forma nace Afrodita.

Cronos ocupa ahora el lugar de su padre. Con su hermana engendra la tercera generación de dioses, entre ellos Deméter, Hades, Poseidón y finalmente Zeus. Cronos había oído de su padre que algún día habría de perecer bajo los golpes de su propio retoño. Por eso Cronos devora a sus hijos tan pronto como nacen. Sólo se libra Zeus, pues su madre lo esconde en una gruta inaccesible de Creta. Zeus regresa y obliga a su padre a vomitar a sus hermanos devorados. Estalla una guerra terrible entre Zeus, el padre Cronos y los titanes. Por último, Zeus sale vencedor de esta titanomaquia. Pero en lugar de aniquilar a su rival,

lo recompensa y establece un sistema de división de poderes: el mar pertenece a Poseidón, el mundo inferior a Hades, y él mismo gobierna en el cielo, como el primero entre iguales. El padre Cronos puede retirarse a descansar en la isla de los bienaventurados, donde, ahora aplacado, ejerce un dominio suave. Ahora Zeus no tiene que temer a nadie más, con excepción de la diosa de la noche, un titán de la generación de los hermanos de Urano. Sabe que no se puede provocar a esta diosa; hay que respetarla y por eso a veces busca su consejo. Los olímpicos son sabedores de que pertenecen a la parte clara del mundo y ya no llenan la profundidad de la noche.

En algún momento de estas turbulencias cosmogónicas y teogónicas, hicieron su aparición los hombres. No fueron creados por los dioses, sino que nacieron de la tierra, inicialmente sin generación. Se mezclaron entre la sociedad de los dioses, viviendo sin aflicción y «lejos de la fatiga y del dolor» (Hesiodo). De todos modos, esto sólo es válido para el primer linaje, en época de Cronos. Cuando Zeus se impuso como dominador y destronó a Cronos, sucumbió la primera y «áurea» generación del género humano. La segunda generación, la de «plata», se negó a ofrecer sacrificios a Zeus y por eso fue aniquilada. La tercera generación era salvaje y guerrera. Los miembros de esta generación de la «época de bronce» se mataron entre sí hasta el último hombre. De momento, el proyecto de humanidad había fracasado.

Las informaciones que aportan los mitos sobre cómo se terminó llegando a un nuevo comienzo de los hombres son muy variadas. Según una versión, los formó Prometeo con la ceniza de los titanes. Inicialmente Zeus no estaba a buenas con los hombres, pues Prometeo se había puesto de parte de ellos. Zeus hizo que el herrero Vulcano formara una mujer hermosa con barro, Pandora, y la puso entre los hombres. Ella fue quien abrió la caja en la que Prometeo precavidamente había encerrado todos los males. En medio de una gran nube escapó todo cuanto desde entonces tortura a los hombres: edad, enfermedades, dolores de nacimiento, locura, vicios y pasiones. El prudente Prometeo también había escondido en la caja la engañosa esperanza. Así, los atormentados hombres desistieron de poner fin a su sufrimiento con una muerte voluntaria. Según otra versión, los hom-

bres se acurrucaban pasivamente en la penumbra de sus cuevas, ya que conocían la hora de su muerte. Entonces Prometeo les concedió el olvido. Desde ese momento supieron que habían de morir, pero desconocían cuándo. Y se encendió en ellos el afán de trabajo, al que Prometeo dio nuevo aliento con el don del fuego.

Prometeo ayudó a los hombres, aunque también los enredó en su disputa con Zeus, incitándolos al engaño en un sacrificio. El ardid consistió en quitar la piel al toro y conservar toda la carne en un saco, envolviendo a su vez los huesos con grasa. Se preveía que Zeus, engañado por el buen olor de la grasa, escogería los huesos y quedaría así burlado. Sucedió lo previsto, pero desde entonces ese hecho se le imputa al género humano en su perjuicio.

He aquí el trasfondo pesimista y trágico de la religión griega al que se refiere Nietzsche. Homero compara al hombre con las «hojas que el viento hace caer»; y el poeta Mimnermo de Colofón concluye su lamento contra la vida con esta observación: «No hay hombre alguno al que Zeus no envíe mil males». Herodoto narra la historia de una madre que implora a Apolo que otorgue el mayor bien a sus hijos en premio a su piedad. Apolo lo concede, y la madre suplica que sus hijos sean liberados de la vida cuanto antes y puedan morir sin sufrimientos.

A tenor de la imagen que ofrece la mitología griega, los hombres han abandonado sus orígenes a la manera como se escapa de una catástrofe. Pero han «saltado» de allí también en otro sentido: llevan consigo el origen y lo causan. El Ulises que regresa a casa después de soportar muchas calamidades provoca un baño de sangre entre los pretendientes. No hay ninguna razón para que los familiares de los asesinados no practiquen a su vez la venganza de sangre y no se perpetúe la matanza. Sólo un fallo inapelable de Zeus puede mitigar la furia de la violencia. «Puesto que ahora el noble Ulises ha castigado así a los pretendientes, ¡que se renueve la alianza: permanezca él rey en Itaca; y nosotros borraremos de la memoria del pueblo la matanza de los hijos y hermanos; que en el futuro ambos se amen entre sí como antes, y que la paz y la riqueza florezcan en el país!»

Escapamos al poder del origen gracias al don del olvido.

La historia bíblica de la creación habla de otro mito relativo al origen. También aquí, lo mismo que en Hesiodo, aparece el gran caos inicial. Es cierto que en la historia de la creación el caos se presenta solamente como insinuado. Pero aquel abismo del que proviene Dios está presente de modo terrible cuando éste se abre paso hacia la creación. Es como si hubiera una prohibición de contar algo sobre este abismo. El texto no tiene problemas en relatar las obras de Dios, en narrarlas con esmero por orden sucesivo, con fuerza imaginativa e intuitiva. Y, sin embargo, permanece en la penumbra aquello sobre lo que triunfa la creación. A la pregunta de qué hacía Dios antes de crear el mundo, Agustín respondió que preparaba el infierno para aquellos que plantean preguntas tan impertinentes. La respuesta no había de asustar a Schelling, quien afirma que incluso Dios sólo puede sustraerse al *horror vacui* mediante la acción. «Pero en el producir, el hombre no está ocupado consigo mismo, sino con otra cosa fuera de él, y precisamente por esto Dios es el gran bienaventurado [...], pues todos sus pensamientos están siempre en lo que se halla fuera de él, en su creación.» Dios no es solamente un ser que se piensa a sí mismo, tal como creían los aristotélicos. Ni siquiera él puede soportar algo así, un «estado penoso», un estado del que tenía razones para librarse, de manera que puso manos a la creación.

El sexto día Dios había creado al hombre, y lo había hecho a su propia imagen. Lo vio junto con el resto de la creación y encontró que todo era «muy bueno». Pero acontece de pronto que el hombre inflige una perturbación al orden total. Con el pecado original se abre una grieta en la creación, un desgarro tan profundo que Dios, según la historia de Noé, está a punto de revocar esta creación.

En el relato del pecado original aparecen algunos detalles sorprendentes. En el jardín del paraíso hay un árbol de la vida, así como un árbol de la ciencia del «bien y del mal». Sabemos que se prohibió al hombre comer de él. Como el hombre desoyó la prohibición, atrajo sobre sí la consecuencia de la «muerte». De acuerdo con esto, el hombre ha de pensarse como un ser originariamente inmortal.

Ahora bien, lo sorprendente de la prohibición es que, como diríamos hoy, contiene una contradicción pragmática consigo misma. La prohibición crea el conocimiento que ella prohíbe. El árbol prohibido de la ciencia se parece a una señal orientadora en la que pudiera leerse «¡No tener en cuenta esta orientación!». Ante semejante indicación no podemos menos de hacernos «culpables», pues para respetarla sólo podemos dejar de respetarla. Lo mismo puede decirse acerca del árbol prohibido del conocimiento del bien y del mal. En la medida en que este árbol prohibido se halla entre los demás árboles, el conocimiento del bien y del mal ha sido concedido ya al hombre. Éste sabe, al menos, que es malo comer del árbol del conocimiento. Por tanto, ya antes de comer de él, ha sido conducido por la prohibición a la distinción entre el bien y el mal. Así pues, en el caso de que hubiera habido una vida más allá del bien y del mal, un estado de inocencia que ignorara tal distinción, el hombre no perdió su inocencia paradisiaca cuando comió del árbol del conocimiento, sino en el momento mismo en que se le hizo la prohibición. Cuando Dios dejó a la libre disposición del hombre la aceptación o la conculcación del mandato, le otorgó el don de la libertad.

Cuando la conciencia de la libertad entra en juego, la inocencia paradisiaca queda atrás. Desde ese momento existe el dolor originario de la conciencia. La conciencia ya no se agota en el ser, sino que lo rebasa, pues ahora contiene posibilidades, un horizonte sumamente seductor de posibilidades. Pues, según oíamos al principio, tras el árbol del conocimiento queda aún el árbol de la vida. La conciencia se convierte en deseo, en anhelo. Puede ser seducida también por lo que no le corresponde. Esta libertad aún no incluye el hecho de que el hombre conozca también lo que le corresponde. El problema está en que el conocimiento todavía no se halla a la altura de la libertad. Pero el hombre aprenderá, y aprenderá también a través de los fracasos. Por ello Hegel interpretará la historia del pecado original no como una caída, sino como el comienzo de una historia de éxitos. Con frase expresiva, que contiene ya el programa entero de su filosofía, afirma: «El conocimiento sana la herida que él mismo es».

De hecho, al concederle la capacidad de elegir, Dios había elevado inmensamente al hombre. Y era ni más ni menos que esta

libertad la que convertía al hombre en semejante a Dios. De ahí que Dios pueda comentar, después del pecado original: «¡Mira!, Adán ha llegado a ser como uno de nosotros».

Dios no se había limitado a programar al hombre, sino que había añadido una apertura a su ser. Lo había ampliado y enriquecido con la dimensión del deber. De golpe la realidad se ha hecho más amplia, aunque también más peligrosa. Desde ahora existen el ser y el deber. Esta ontología del ser y del deber irrumpe en el mundo cerrado del paraíso, donde era motivo de felicidad vivir unidimensionalmente, por lo cual Hegel se refiere con desprecio al así llamado paraíso calificándolo como un «jardín para animales». En el paraíso comienza la carrera de la conciencia y con ello a la vez la aventura de la libertad. Se producen así ganancias, pero se pierde también la unidad incuestionada consigo mismo y con todos los seres vivos.

Esta pérdida es recordada constantemente, pues tenemos todavía ante nuestros ojos aquellas tres clases de logros edénicos que siguen provocando hoy nuestra envidia: envidiamos a los animales, porque son enteramente naturaleza, sin conciencia perturbadora. Envidiamos a Dios, porque quizás él es conciencia pura, sin extorsiones de la naturaleza. Y envidiamos al niño, este animal divino. Con ello sentimos envidia de nosotros mismos y de nuestra niñez perdida, de su espontaneidad e inmediatez. Nuestro recuerdo nos permite creer que todos nosotros hemos vivido ya una vez la expulsión del paraíso, a saber, cuando acabó nuestra infancia. Por tanto, cuando el hombre recibió la libertad de elección, tuvo que perder la inocencia del devenir y del ser. Nadie, ni siquiera Dios, podía desgravarlo del peso de la recta elección. Dios tenía que confiar esto al hombre, pues respetaba su libertad. Sin embargo, esa libertad no podía ser perfecta, pues la perfección se da solamente en Dios.

¿Qué significa libertad perfecta? Es una libertad que alcanza la vida lograda. Pero la cosa no se comporta así en el hombre. La libertad es en él una oportunidad, no una garantía de éxito. Su vida puede fracasar y fracasar por libertad. El precio de la libertad humana es precisamente esta posibilidad de fracaso. Es obvio que el hombre preferiría una libertad sin este riesgo.

La historia del pecado original muestra al hombre como un

ser que tiene ante sí una elección, que es libre. Por ello el hombre, tal como procede de las manos de Dios, en cierto modo está todavía inacabado. No está fijado todavía.

Lo que Sartre dijo sobre la historia del individuo, en la historia del pecado original aparece referido a la especie en su conjunto. Hay que realizar algo de aquello para lo que hemos sido hechos. La historia del pecado original narra cómo el hombre se hace a sí mismo en una elección originaria que se repite siempre de nuevo, narra cómo el hombre tenía que elegir y luego hizo una falsa elección, seducido por la aspiración a traspasar los límites de una prohibición.

Hasta ese momento había solamente realidades materiales: agua y tierra, plantas, un jardín, los animales y el hombre. Por la prohibición llega al mundo una realidad espiritual. Es la palabra prohibitiva, el «no», que no actúa tan inmediatamente y por ello no es tan poderoso como la palabra creadora de Dios al principio de la creación. Este «no» suscita la libertad del hombre y a la vez se dirige a ella. Pues se somete al arbitrio del hombre su obediencia a este «no» prohibitivo.

En la historia del pecado original somos testigos del nacimiento del «no», del espíritu de la negación. La prohibición de Dios fue el primer «no» en la historia del mundo. El nacimiento del no y el de la libertad están estrechamente anudados. Con el primer «no» divino, como agasajo a la libertad humana, entra en el mundo algo funestamente nuevo. Pues ahora también el hombre puede decir «no». Dice «no» a la prohibición, la pasa completamente por alto. La consecuencia será que él también pueda decirse «no» a sí mismo. Leemos que, cuando Adán y Eva hubieron comido del árbol, «se abrieron los ojos de ambos y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y tejieron hojas de higuera para cubrirse». De pronto, el hombre se ve desde fuera, ya no está escondido en su cuerpo, se ha vuelto extraño para sí mismo. Se ve, reflexiona y descubre que también él es visto. El hombre está en campo abierto. Comienza el drama de la visibilidad. La primera reacción es volver a lo invisible: «Y Adán con su mujer se escondió ante los ojos de Dios, el Señor, bajo los árboles en el jardín».

Quien por vergüenza desearía que la tierra lo tragara no quiere deshacer una simple acción, sino deshacerse a sí mismo

como su autor. Se dice «no» a sí mismo. Ahí tenemos la primera escisión del paradisiaco ser sí mismo, que desde ese momento queda inficionado por el no. Y en definitiva, de las negaciones salen aniquilaciones, tal como muestra la historia de Caín y Abel. Dios rechazó el sacrificio de Caín, es decir, le replicó con un no. Eso pesa duramente sobre Caín, que quiere exonerarse cargando el «no» sobre su hermano: lo mata.

Volvamos al pecado original. ¿Qué es propiamente tan «malo» en este árbol del conocimiento para que Dios lo cubra con semejante tabú? No puede haber nada de malo en el conocimiento del bien y del mal, tanto más por el hecho de que Dios, cuando confronta al hombre con algo prohibido, da por supuesta su capacidad de hacer esta distinción. ¿Quiere calibrar Dios la obediencia del hombre? ¿Tiene el árbol la función de someterlo a prueba? En todo caso, la historia del pecado original suscita la pregunta de si hay ley por causa del pecado, o más bien hay pecado por causa de la ley. Fue Pablo el que planteó esta pregunta, en el contexto de su crítica al Antiguo Testamento.

En el capítulo séptimo de la Carta a los Romanos aduce la siguiente consideración. Desde la primera prohibición en el paraíso el hombre vive bajo la «ley». Pero la ley incita a la transgresión:

«Qué diremos ahora? ¿Es pecado la ley? ¡Lejos de nosotros! Pero no conocería el pecado si no fuera por la ley. Pues nada sabría yo de la concupiscencia si la ley no hubiese dicho: «no seas concupiscente». Pero entonces el pecado tomó el mandato como causa y excitó en mí toda clase de apetitos; pues sin la ley el pecado estaba muerto».

La ley induce a la transgresión de la ley. Despierta determinadas representaciones, y son éstas las que en la historia del pecado original se presentan como ofensa y pecado. Por tanto, el conocimiento del bien y del mal no constituye en sí mismo algo malo, sino que es malo lo que Adán y Eva se prometen de tal conocimiento. Y se prometen lo que les susurra la serpiente: «Entonces la serpiente dijo a la mujer: de ningún modo moriréis de muerte; más bien, Dios sabe que tan pronto comáis del árbol, se

abrirán vuestro ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal».

El conocimiento del bien y del mal recibe así un nuevo sentido. Ahora significa la aspiración a ser como Dios, es decir, a ser omnipotentes —a poder transgredir un mandato divino sin consecuencias negativas—; y a ser omniscientes: se conoce el bien y el mal en el sentido de que se sabe todo lo que hay entre el cielo y la tierra. La prohibición divina señala al hombre sus límites. Ni puede hacerlo todo ni saberlo todo. ¿No es lícito o no puede? No puede, porque al final no logra alcanzarlo. Y no le es lícito porque con ello se daña a sí mismo.

El hombre no ha de querer saber demasiado, ha de saber lo que le corresponde. Y tampoco ha de querer verlo todo; tiene que respetar algunas cosas ocultas. Una historia posterior, que se desarrolla entre Noé y sus hijos, trata asimismo de este desafuero del conocimiento. Noé, ebrio de vino, yace «desnudo» en su choza. Uno de sus hijos, Cam, ve la «desnudez» de su padre y busca a sus dos hermanos. Pero éstos saben lo que es decoroso. Se acercan a su padre de espaldas y lo cubren. Cuando Noé despierta y se entera de lo que ha sucedido, maldice a su hijo Cam, pues éste había querido ver algo que habría debido permanecer oculto para él.

La historia de Cam revela el aspecto concupiscente en el deseo de saber. El hombre se ha prometido algo de los frutos del conocimiento. La serpiente, que fue la que le susurró tales cosas, no es todavía un malvado poder independiente, aún no es un demonio. Los hombres son tentados por su propia aspiración, son ellos los responsables de sus actos. La libertad implica responsabilidad y, por eso, también la tendencia a desplazarla. Adán la desplaza a Eva, que por su parte inculpa a la serpiente. Pero Dios no acepta sus excusas.

La historia del pecado original no deja entrever nada relativo a un poder del mal independiente del hombre, a un poder que pudiera servirle de excusa, justificándose como si fuera una víctima del mismo. El pecado original, a pesar de la serpiente, es una historia que se desarrolla únicamente entre Dios y la libertad del hombre.

Tan sólo más tarde se hace de la serpiente un poder autó-

nomo, una figura divina y antidivina. El Apocalipsis de Baruc, que constituye una variación gnóstica en torno al tema del pecado original, narra, por ejemplo, los siguientes detalles:

«Y Dios dijo a Miguel: "Da un golpe de trompeta para que se congreguen los ángeles, para que adoren la obra de mis manos, que yo creé". Sopló el ángel Miguel, se congregaron todos los ángeles y veneraron a Adán según su orden. Pero Satanael no adoró, y dijo: "Yo no venero barro e inmundicias". Dijo además: "Plantaré mi trono en las nubes y será igual al altísimo". Por eso Dios lo arrojó de su presencia, junto con sus ángeles, según dijo el profeta: "Los que odian a Dios han sido alejados de su faz y de su gloria". Y el Señor mandó al ángel que vigilara el paraíso. Y ellos entraron para venerar a Dios. Entonces fue Satanael y encontró la serpiente. Se convirtió en gusano y le dijo: "Abre tu boca y trágame en tu tripa". Y por encima del muro fue al paraíso con la intención de seducir a Eva. "Por su causa fui arrojado de la gloria de Dios." La serpiente se lo tragó, entró en el paraíso y encontró a Eva. Y él dijo: "¿Qué es lo que os ha mandado Dios sobre lo que podéis comer de las delicias del paraíso?". Eva a su vez dijo: "Comemos de cada árbol del paraíso, Dios nos ha mandado que no comamos de este árbol". Cuando Satanael oyó esto le dijo: "Dios se sentía envidioso de vuestra vida, de que seáis inmortales. Pero toma, come y verás, y dale también a Adán". Comieron los dos, se abrieron los ojos de ambos y se dieron cuenta de que estaban desnudos».

En la época del cristianismo primitivo, cuando se difundían imágenes gnósticas y maniqueas del mundo, se transmitieron numerosos testimonios semejantes. El mal se convierte en diablo, en antidios, que lucha por el alma del hombre. Ireneo, padre de la Iglesia en el siglo segundo después de Cristo, fue uno de los primeros en defender la idea de que con su muerte Jesús redimió a los hombres del poder del diablo. La lucha a dos entre el diablo y Jesús se convierte para la creencia popular en el motivo de la doctrina cristiana de la redención.

La personificación del mal, hasta llegar a convertirse en un poder autónomo más allá del hombre y de Dios, se consuma en

el siglo XIII aproximadamente. En esa época están unificados ya todos los rasgos importantes en la imagen del diablo. El Canon está enteramente formulado y los elementos particulares pueden combinarse con derroches de fantasía.

El diablo aparece en la naturaleza agitada, en las tempestades, en los terremotos, en los aludes que caen hacia el valle con estruendo, en los árboles que se rompen, en el salto de las olas. Se presenta como perro, como gato negro, como cuervo y buitre, bajo figura humana con pie de macho cabrío, en una nube fétida. A veces va vestido de negro y tiene figura delgada, otras veces da vueltas como una bola en el barro. Puede volar y entra por la chimenea. Como súcubo yace debajo de los hombres, impidiéndoles engendrar y alejando de ellos el placer. Como íncubo yace sobre las mujeres, inyectándoles lascivia. Personifica todo lo invertido: hace que las brujas le besen el culo y reza el padrenuestro al revés. El diablo pasa a ser el enemigo de Dios, pero reclama a su vez la fe en Dios. No se puede creer en el diablo sin creer también en Dios. Señalemos que, en cierto modo, el diablo se encuentra a mitad del camino hacia Dios. Es el adversario, y tras la muerte de Dios también desaparecerá de la escena.

Según hemos señalado, en la historia del pecado original el diablo no desempeña todavía ningún papel. En ella se trata del riesgo de la libertad. Ese relato narra lo relativo a la región de donde brota la historia en general. Ésta comienza como un castigo. Sin duda la historia es algo a lo que hemos sido condenados. A la mujer se le dice: «Te proporcionaré muchos sufrimientos cuando estés embarazada, parirás hijos con dolor; tendrás que desear al varón y él ha de ser tu señor».

La producción del hombre a través del hombre se convierte en un asunto laborioso y penoso; y en este punto la tendencia de la mujer al marido se tiene por un castigo para ésta. El castigo para el varón y la mujer es el trabajo. «Comerás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra de la que has sido tomado. Pues tú eres tierra y en tierra te convertirás.»

La historia comienza, por tanto, cuando se pierde lo mejor. A la humanidad no le queda más remedio que ennoblecer el trabajo y la generación. Tiene que emprender la huida a la civilización.

En ese antiguo relato sobre los comienzos encontramos una antropología del mal: el hombre ha sido el causante del propio mal, con el que se encuentra a través de una larga y confusa historia. Sea lo que fuere el mal en particular, ha entrado en el mundo por mediación del hombre. La historia comienza con un accidente laboral de la libertad y continúa en la misma línea. Caín, el hijo de Adán y asesino de su hermano, se convierte en el segundo gran patriarca del género humano; lo que llevan a cabo sus descendientes supera las peores expectativas de Dios. «Pero como el Señor vio que la maldad del hombre era grande sobre la tierra, y que todos los pensamientos y acciones de su corazón eran siempre malos por siempre, se arrepintió de haber creado al hombre sobre la tierra, y se quedó preocupado en su corazón. Y él dijo: quiero borrar de la tierra a los hombres que yo he creado, desde el hombre hasta las vacas y los gusanos, hasta las aves bajo el cielo; pues me arrepiento de haberlos creado.»

Dios envía el diluvio universal y sólo hace una excepción con Noé y los suyos. Es el único hombre justo y puede sobrevivir, y por eso se convierte en el tercer gran patriarca del género humano.

Volvemos a hallarnos ante un principio. Pero en Dios se ha producido un cambio. Dios se aviene al hecho de que en el hombre se da «el mal». Dios ha dejado de ser un fundamentalista para hacerse realista. Ahora conoce a fondo a su criatura, se ha convertido en un antropólogo. Cambia, ya no sólo es poderoso, sino que ha pasado a ser también más indulgente. Muestra comprensión hacia el género humano y promete: «En adelante ya no quiero maldecir la tierra por amor al hombre, pues los pensamientos del corazón humano son malos desde la juventud».

Después del diluvio también Dios se atiene al principio de que hay que aprender a convivir con el mal. Por lo menos según el Antiguo Testamento, desde ahora el mal no sólo pertenece a la condición humana, sino también a la condición divina. El Dios conservador del mundo aprendió tal vez a descubrir en el espejo del hombre la parte de mal que hay en él mismo. Ahí tenemos la formulación opuesta a la afirmación según la cual los hombres

inventaron a Dios al descubrir el mal como posibilidad de su libertad y buscaron un camino para poder soportar esa situación.

El contacto con el mal fomenta la creatividad. Dios pacta una alianza con los hombres. Promete la conservación de la existencia del mundo, y el hombre promete cumplir los mandamientos que Dios le da después de sobrevivir al diluvio (una forma previa a los «diez mandamientos»). Dios da al hombre el derecho de castigo, y el juicio del hombre pasa a ser competente incluso en las peores transgresiones de los mandamientos: en los casos de asesinato. «Si alguien derrama sangre humana, la sangre ha de ser derramada por el hombre.» Recordemos que cuando Caín asesinó a su hermano, Dios se había reservado explícitamente el derecho punitivo: «Y el Señor puso una señal en Caín, para que quienquiera que lo encontrara no lo matara».

Con el derecho punitivo, ahora los hombres tienen que protegerse ellos mismos unos de otros. Ciertamente, han de seguir siendo hijos de Dios, pero se han hecho adultos y deben a sus manos la propia conservación. Dios garantiza unas condiciones marginales que sean fiables, y así, no habrá ya ningún diluvio más de ahora en adelante.

Por tanto, tras el diluvio universal se llega —por encima del abismo del mal— a una alianza divina, que es a la vez un pacto social. Ésta es la segunda creación. La primera creación doma el caos, la segunda creación trae el dominio sobre el mal en el hombre. Se pone de manifiesto cuán estrechamente se relacionan entre sí el caos inicial y el mal. Ambos exigen una creación, en el sentido de una superación. Primero se produce la creación del mundo y, luego, la de la sociedad.

2

La historia del pecado original investiga la naturaleza del hombre y llega al resultado de que éste no está fijado a una naturaleza que actúe con necesidad. El hombre es libre, puede elegir y también puede elegirse equivocadamente. Crea su propio destino para sí mismo.

Tampoco la historia del pecado original encuentra ningún fundamento firme con la pregunta por la naturaleza originaria del hombre. La naturaleza que encontramos en nosotros es abierta y nos arroja de nuevo al tumulto de los asuntos humanos, a los que queríamos sustraernos precisamente mediante la pregunta por la verdadera naturaleza del hombre. La interrogada naturaleza humana devuelve la pregunta a uno mismo. En el resto de la naturaleza, la cosa no es así. Todo lo que es sigue su teleología interna. Eso tiene validez para la naturaleza inorgánica, las plantas y los animales. Sólo en el hombre actúa distintamente esta tendencia de la naturaleza, pues en él se rompe a través del conocimiento y de la voluntad libre. Por eso se le ha impuesto la tarea de encontrar su esencia y su destino. El hombre ha salido de las manos del creador, pero ha salido de allí inacabado en una sublime forma: ha de intervenir en sí mismo con sus manos creadoras. ¿Por qué pauta ha de regirse en esta tarea?

Para Agustín y para la tradición cristiana que éste funda, la respuesta está clara. En ningún caso puede el hombre regirse a sí mismo. Puesto que el hombre es la pregunta abierta, ¿cómo podría dar una respuesta? De ahí que Agustín afirme: «Por tanto, si el hombre vive en las huellas de la verdad, no vive a tenor de sí mismo, sino según Dios». Hay que atenerse a la restante naturaleza. El resto de la naturaleza es una expresión más perfecta

de la voluntad creadora de Dios. Se funda en él. El hombre, en cambio, tiene una voluntad propia que brota de su libertad, y que provoca en su seno el orgullo de querer ser el fundamento de sí mismo. Ahora bien, el fundamento de la creación es la nada. La obra de Dios era una *creatio ex nihilo*. Cuando la voluntad propia del hombre quiere poner el fundamento en sí misma, entra en contacto con esta nada. La voluntad creadora de Dios había vencido la nada. Por el contrario, la voluntad humana no puede llegar a tanto. Puede ser absorbida por la nada cuando muere, y también cuando no da en el blanco de su esencia y menoscaba sus posibilidades. Esto es lo que constituye la situación precaria del hombre. La naturaleza es perfecta a su manera, es lo que es. Pero el hombre tiene que llegar a ser todavía lo que es. Puede derrumbarse, y de hecho ya se derrumbó una vez: en el pecado original. Desde entonces vive con el pecado original, a manera de una pendiente inclinada, que lo hace caer una y otra vez. Así pues, el hombre no encuentra su fundamento en sí mismo, ni tampoco por debajo de él, en la naturaleza, que ya está acabada. El hombre, en cambio, tiene por delante la tarea de terminarse. Sólo puede encontrar el fundamento por encima de sí mismo: en Dios. Por sí mismo ha de conseguir que su propia voluntad se abra al unísono con la voluntad de Dios. Es orgullo peligroso resistirse obstinadamente a esto. «Es, en efecto, falsa soberanía desligarse del fundamento originario, en el que ha de radicarse el espíritu, para llegar a ser y ser en cierto modo su propio fundamento. Eso sucede cuando el espíritu se complace excesivamente en sí mismo.»

Ésta es la crítica de Agustín al pensamiento antiguo, al que echaba en cara semejante presunción. En realidad, el pensamiento antiguo, en sus diversas acuñaciones, se había orientado por aquel principio que también Agustín considera vinculante y que dice: hemos de averiguar lo que podemos, para que en adelante sólo queramos lo que está en nuestras manos. Se trata de conocer el propio poder, a fin de querer lo recto, a saber, lo que podemos. Precisamente en este sentido define Agustín el estado paradisiaco. Allí el hombre no lo podía todo; pero tampoco lo quería todo, y así podía todo lo que quería. Cuando el poder y el querer tienen el mismo alcance, también lo limitado puede ser

perfecto. Pero no es esto lo que sucede en el caso del hombre. El poder y el querer ya no están sincronizados en él. El hombre quiere más y quiere algo distinto de lo que puede, y también puede más y puede algo distinto de lo que quiere. Le falta conocimiento de sí mismo. Ni siquiera conoce su propia voluntad, y con frecuencia sólo conoce su poder cuando despierta después de un fracaso.

El hombre es el escenario de una gran confusión. Primero no obedeció a Dios, y ahora ni siquiera puede obedecerse a sí mismo. El pansexualista Agustín lo ilustra con el ejemplo de la erección. Unas veces quiere el varón y no puede, otras veces es a la inversa.

De hecho el pensamiento antiguo, a diferencia de Agustín, está persuadido de que el hombre puede y debe regirse por sí mismo. Por eso hay que averiguar ante todo qué y quién es propiamente el hombre.

¿Por qué pauta nos regimos cuando nos orientamos por nosotros mismos? ¿Cómo llegaremos a ser lo que somos? ¿Hemos de confiarnos a la propia razón, o bien a la tradición de la comunidad a la que pertenecemos?

Sócrates se encuentra con sus amigos en casa del prestigioso, rico y anciano Céfalo. Allí se desarrolla una conversación sobre la justicia y la comunidad ideal, sobre la república. Pero antes de ponerse en marcha la reflexión, los presentes escuchan las palabras del venerado sabio y anciano. Éste no debe sus puntos de vista a la especulación filosófica, sino a las experiencias que ha reunido durante su larga vida en la ciudad. Céfalo representa la vida lograda bajo la protección de la herencia patricia.

Sócrates le interroga. ¿Le oprimen las taras de la vejez? No, pues son naturales, pertenecen a esta fase de la vida. Quien se familiariza con ellas, puede sobrellevarlas fácilmente. ¿Y qué pasa en lo que se refiere a las delicias del amor, a las pasiones? «Con gusto me he desvinculado de ellas, como si me liberara de un dueño rabioso y salvaje.» Quietud y libertad son las conquistas de la edad. ¿Y no son necesarias también para ello las posesiones y la fortuna? Es cierto que facilitan algunas cosas, pero tan sólo a los que tienen «buen temple de ánimo». Los demás no encontrarán ninguna felicidad en la riqueza. De todos modos, dice

Céfalo, a él la riqueza le da el sentimiento tranquilizante de no haber dejado nada a deber, pues pudo dar a cada uno lo que le correspondía. «Pues a él la posesión de la riqueza le puede ayudar mucho a no explotar o engañar a nadie con pesar, a no deber dones sacrificiales a un dios, o dinero a un hombre, teniendo que alejarse de allí con temor.»

Los amigos, congregados en torno a Sócrates, esperan impacientes que empiece finalmente la discusión. Sin embargo, para Sócrates es importante la conversación con Céfalo, pues le permite conocer una vida lograda que no necesita todavía la reflexión filosófica, pues está protegida y bien regulada por la tradición.

Cuando comienza el discurso filosófico, Céfalo se retira. «Os dejo la palabra a vosotros, pues yo he de cuidarme ahora de cosas sagradas.» Tras estas palabras, se dispone a ofrecer un sacrificio a los dioses y antepasados. La hora de la filosofía es el final de la tradición. Cuando ya no se entiende espontáneamente la forma de una vida lograda, las preguntas se dirigen a la filosofía.

Céfalo se retira, pero deja la imagen intuitiva de una vida concorde consigo misma. Esa concordancia interna realiza la idea del bien. Y así llegamos al tema predilecto de Platón. Lo contrario del bien es la rebelión, el orden perturbado, la guerra civil, tanto en el individuo como en los asuntos comunes. La filosofía de Platón aborda el problema de cómo puede conservarse este orden, y cómo puede restablecerse después de su destrucción. El proceso de reflexión da por supuesto que ese orden, a diferencia de las cosas naturales, no se da por sí mismo, sino que ha de ser configurado por el hombre. Lo cual puede lograrse por la fuerza de la tradición, tal como muestra el ejemplo de Céfalo. Pero cuando disminuye la fuerza de la misma, el pensamiento filosófico asume su legítimo derecho. Queda, no obstante, una tensión en la relación entre filosofía y tradición. Podría suceder que la filosofía no sólo siga la tradición, sino que también la destruya. Ése fue el reproche de la comunidad de la ciudad ateniense contra Sócrates, el de que corrompía la juventud y minaba el prestigio de las costumbres y la fe. Platón quiere rehabilitar a Sócrates y por eso lo muestra en lucha con la decadencia de las costumbres y la mala forma de pensar.

Apenas se ha retirado Céfalo, el varón de la buena tradición, aparece una encarnación del espíritu de la época: el sofista Trasímaco, un cínico de la voluntad de poder, cuyo principio básico afirma que es bueno lo que sirve al propio bienestar. Y como por naturaleza hay fuertes y débiles, el fuerte, para defender su bienestar, deberá protegerse contra los más débiles, que quieren ascender. Cuanto más poder pueda reunir en sus manos, tanto mejor. Lo mejor es el poder ilimitado, la tiranía. Éste es, dice Trasímaco, el orden justo desde el punto de vista de los fuertes.

En su réplica, Sócrates pone de manifiesto que este orden no es sino una guerra civil latente o, en el mejor de los casos, demorada. Sigue ardiendo la enemistad entre dominadores y dominados, pues en la parte de los dominados no se hallan solamente los débiles y los incapaces de alcanzar el dominio, sino también los que rivalizan por el poder. Éstos aguijonearán a su clientela con tal de ascender al poder. Y así, el poderoso no tendrá ninguna hora tranquila. Desconfiado frente a todos, aspirará a extender su poder sin límites, pero al final será derribado. Ni se halla en equilibrio la comunidad que él domina, ni alcanzará él mismo la dicha del equilibrio interior. Será, más bien, un hombre acosado, inquieto e infeliz. Quería dominar una comunidad, y lo que ha conseguido es destruirla; quería servir a su bienestar, y lo que ha logrado es infligir daños a su alma. Así suena la argumentación de Sócrates, que bajo múltiples variantes desarrolla este único pensamiento: lo agradable a primera vista —el poder, el disfrute— no se identifica con lo que es bueno para el hombre. La patente analogía a la que Sócrates recurre con gusto puede formularse así: el medicamento no es agradable, no tiene buen sabor y, sin embargo, es bueno para el cuerpo. Así como el médico ha de conocer la naturaleza del cuerpo a fin de saber lo que es bueno para éste, de igual manera el hombre ha de conocer su naturaleza en su conjunto a fin de saber lo que es bueno para él.

¿Cómo y en qué puede conocerse esta «naturaleza» del hombre? ¿Hay que descubrir la naturaleza humana en el término medio empírico, o bien en ejemplares perfectos? Aristóteles y, evidentemente, también los científicos modernos prefieren el primer camino. Platón (y más tarde Nietzsche) abogan por el segundo. Estamos ante una opción decisiva. Platón asume en el

concepto de hombre la idea de su propio perfeccionamiento. Esto no implica un idealismo en el sentido usual. Lo que recibe el nombre de idea del hombre no flota por encima de la realidad, sino que es el modelo intuitivo de lo que el hombre puede hacer de sí mismo, de su posible logro. El modelo intuitivo de este logro lo constituye para Platón la armonía de las esferas y el orden matemático de la música. El verdadero arte de la vida y el rango humano consisten en conducir a un equilibrio armónico el cuerpo y el alma, junto con las partes de la misma: la razón, el sentimiento y el valor. El hombre, en lo que se refiere a su rango, está tanto más elevado cuanto más se basta a sí mismo, de modo que sus apetencias no lo saquen fuera de sí, sino que tenga más capacidad de regalar que aspiraciones por satisfacer y necesite menos de lo que dé. En el hombre, la divergencia consume fuerza adicional y en consecuencia incrementa la dependencia de lo exterior. Platón encontró diversas imágenes para esta bondad del alma, entendida como concordancia, por ejemplo, la del conductor del carro. Si el movimiento de los caballos no está bien coordinado, no habrá buena carrera, o bien el carro volcará. La imagen en gran formato de la buena constitución del alma es la de la polis ideal.

El bien es accesible para el hombre, y éste puede realizarlo por sus propias fuerzas. Se requiere a este respecto una comprensión de lo posible para el hombre, no una gracia trascendente. La filosofía puede ayudar a esa comprensión, siempre y cuando se dirija a las cosas humanas.

El hecho de que la filosofía se dirija a las cosas humanas es todo menos evidente; más bien, significa una revolución, tal como aparece en el caso de Sócrates, que trasladó la filosofía del cielo a la tierra. Cuando se sabe o se cree saber cómo ha empezado el mundo, y cuando los hombres creen conocer los elementos fundamentales de los que consta —sean el agua, el fuego, el aire, o bien los átomos—, seguimos sin saber cómo hemos de vivir y qué hemos de hacer de nuestra vida.

Sócrates apunta contra las ciencias naturales de su época. Éstas informan acerca de lo que es. Pero el problema del hombre está en que todavía debe llegar a ser lo que es. La hipótesis de si consta de fuego, agua, o aire, y la de si al principio un tor-

bellino de materia se astilló en un conjunto de formas, nada cambia en el hecho de que el hombre debe dirigir su propia vida. La sentencia de Sócrates, «Sé que no sé nada», se refiere a que la ciencia de la naturaleza no implica todavía un saber acerca de cómo hemos de dirigir la propia vida. Bajo este aspecto, el saber de la naturaleza es un no saber. Y también los puntos de vista que circulan en la ciudad sobre la vida recta —sobre la justicia, la dicha y la virtud— son una mezcla de saber y no saber. Sócrates no se limita a elevarse por encima de las opiniones, sino que las examina en el diálogo; quiere llegar a opiniones mejor fundadas, aunque sin caer en la ilusión de que las opiniones puedan aquietarse en una verdad absoluta. El tratado relativo a las cosas humanas comienza siempre por lo que se dice acerca de ellas. A través de la maleza de las opiniones nos abrimos el camino hacia la comprensión de los asuntos humanos. No podemos abandonar el mundo de las opiniones, sólo podemos purificarlo. Por esto, el símil platónico de la caverna termina con el regreso a la misma. Hay que soportar que la verdad, cuando ha visto el sol, se convierta de nuevo en opinión. Pero en el ámbito humano no todas las opiniones tienen el mismo rango. Es cierto que todas viven de la idea de la verdad, pues sólo se exteriorizan porque tienen la pretensión de la verdad, pero se distinguen entre sí por su aportación al trabajo de la propia configuración. Una opinión sólo se convierte en verdad cuando hace verdadero al hombre, y esto significa: cuando lo conduce al bien. El criterio de la verdad es la mejora del hombre.

El hombre tiene que orientarse por sí mismo, pero ese «sí mismo» no le ha sido dado previamente, sino que se le ha impuesto como tarea. Tiene que desarrollarlo, encontrarlo e inventarlo en la reflexión, en la comprobación, en la conversación y en el diálogo. Sócrates se apoya en la filosofía, que él, hombre piadoso, entiende a la vez como culto divino. Sirve al dios Apolo, venerado en Atenas, entre otras cosas, como «protector contra el mal». La filosofía une dos funciones importantes para el culto de Apolo: la medicina y la mántica. Es el médico del alma, localiza la enfermedad, la discordancia, y propone una terapia. Y es un arte «mántica», es vidente. Como penetra más profundamente en el alma con su mirada, puede conocer los destinos que el alma se

depara a sí misma en virtud de su constitución, y en consecuencia puede conocer también líneas evolutivas que amenazan a la comunidad estatal.

En el sentido socrático, el hecho de que alguien actúe bien o mal es asunto del conocimiento suficiente o insuficiente. Nadie, dice Sócrates, quiere algo malo voluntariamente y a sabiendas. Esto podría entenderse como exoneración de la responsabilidad. Pero la cosa no está pensada así. Querer involuntariamente el mal significa, más bien, que todos quieren lo bueno para ellos, aunque no sepa cada uno lo que es bueno para él. El conocimiento incompleto de lo pertinente tiene como consecuencia que se produzca una confusión y equivocación. «Todo el que hace algo en forma inadecuada pretende algo que falsamente le parece bueno.» Por eso en Sócrates el conocimiento de sí mismo está en el punto central. El sí mismo no puede conocerse sin transformarse por el acto del propio conocimiento. En la relación consigo el conocimiento es un acto productor. Por eso Sócrates con frecuencia se calificaba a sí mismo de comadrón. Es un maestro en el descubrimiento de múltiples errores sobre el bien y el mal. Con esa eliminación de obstáculos induce el alumbramiento. Todo lo demás tiene que «hacerlo la naturaleza». Porque la naturaleza del hombre está inacabada y de por sí no sabe a ciencia cierta lo que le corresponde, el «logos» del hombre tiene que asistir a su «fisis».

Sócrates, y tras él Platón, no enseñan ningún dualismo, como si el alma fuera buena y el cuerpo malo. El cuerpo y sus pasiones necesitan que el alma los dirija e integre. Si se produce una rebelión del cuerpo contra el alma y los apetitos buscan su bien por cuenta propia, la consecuencia es el desorden, y al final, el apetito dejado suelto no encontrará el bienestar que buscaba.

Todo esto es difícil, no es fácil componérselas con el propio cuerpo. Y se añaden a ello los asuntos de la ciudad. ¿Hay que ocuparse también de esto?

La reflexión platónico-socrática sobre la vida buena está envuelta en dos sueños seductores. El sueño de una vida lejos de la agitación de la ciudad, y el de una vida distanciada de las maquinaciones del cuerpo. El primer sueño se refiere a la vida contemplativa, al *bios theoretikos*. El segundo sueño aspira a una soberanía libre del cuerpo, a la inmortalidad del alma.

En el mito de la Caverna, el librado para la luz no tiene que volver forzosamente como liberador a la caverna. Podría conformarse con haber sido redimido para la verdad, con haber logrado la forma suprema de la vida, el *bios theoretikos*. ¿Por qué se mezcla de nuevo con la gente? ¿Por qué quiere llevar allí a cabo su obra de liberación? ¿Por qué la sabiduría vuelve de nuevo al mercado de lo político? Se contraponen entre sí la filosofía práctica y la filosofía de la redención. El filósofo puede elegir:

«Los que han gustado [...] qué dulce y grandiosa es [la filosofía], y por otra parte ven con suficiente claridad la necedad de la masa, y que [...] no hay nada sano en ninguno de los que administran la ciudad [...], preocupándose muy en serio de todo esto, se comportarán tranquilamente y se ocuparán solamente de lo suyo. A la manera de quien en invierno, cuando el viento lleva de aquí para allá el polvo y la lluvia torrencial, se resguarda detrás de una pared, un hombre así, viendo a los demás llenos de maldad, estará contento de acabar esta vida libre de injusticia y de obras no santas, y de marcharse con buena esperanza en la despedida».

Esta posibilidad de redención propia a través de la filosofía sigue siendo una seducción constante para Platón, una alternativa frente a la ética política. Pero es una tentación, casi en el sentido de un pecado. Pues en el Platón morador de la ciudad se abre paso la sospecha de que semejante autosuficiencia pueda ser algo malo, como si en ello hubiera un intento de rebelión contra el cosmos. Pues la ciudad es el espejo del cosmos. Hay que guardarse de querer caer del mundo. La academia platónica fue hasta el final una institución de la ciudad.

¿Y qué sucede con el otro sueño, con el de la liberación del cuerpo y la inmortalidad del alma? ¿No se transige aquí con el sueño de caer del mundo? Sócrates se entregó al sueño de una soberanía libre de cuerpo en sus últimos diálogos, antes de beber la cicuta. Hemos visto que la filosofía ayuda al alma a habitar adecuadamente en el cuerpo. Pero la seducción secreta y quizá también la promesa de la filosofía, especialmente cuando está es-

timulada por la angustia de la muerte, es una retirada del alma de la «comunidad con el cuerpo». Es el intento y la tentación de «tener el alma por sí sola» en medio del estado de mezcla de cuerpo y alma. Pero ¿qué se tiene cuando de esta manera se posee el alma por sí sola?

Jenofonte narra cómo en una ocasión, hallándose Sócrates reclutado en un campamento militar, éste se mantuvo de pie e inmóvil en un lugar durante veinticuatro horas, profundamente inmerso en sus pensamientos. Por lo demás, según Jenofonte, tenía la costumbre de «dirigir su espíritu hacia sí mismo», de interrumpir a veces el contacto con los otros, allí donde se encontraba, y volverse «sordo para las conversaciones en alta voz».

Eso pertenece también a la vida del espíritu. A Sócrates se le había ocurrido o le llamaba la atención algo que le daba que pensar, y así había caído fuera de su realidad. El pensamiento lo había llevado a un «ningún lugar», donde parecía estar en casa de manera sorprendente. Según todo lo que sabemos de Sócrates, esta experiencia del espíritu era un presupuesto de su triunfo sobre la angustia de la muerte. El Sócrates aprehendido por el pensamiento se hace intocable. Podrán matar su cuerpo, pero su espíritu vivirá. Para el Sócrates platónico y la posterior metafísica racional, que no tiene necesidad de la gracia divina, la certeza de la inmortalidad del alma radica en la propia experiencia del espíritu. Radica primariamente en la experiencia del pensamiento mismo y no en lo que en particular podamos pensar para demostrar la inmortalidad del alma. La propia experiencia de la conciencia es aquel rasgo sorprendente por el que le es absolutamente imposible pensar su propio no ser, la propia muerte. La conciencia no puede pensar su propia desaparición.

Por tanto, la vida del espíritu se atreve a desafiar el gran mal, la muerte. Se tergiversaría radicalmente esta autoexperiencia socrática del espíritu —la de «poseer el alma por sí sola»— si quisiéramos interpretarla con nuestros conceptos actuales de interioridad y exterioridad. Sócrates no se hunde en una interioridad, sino en una universalidad. El que nos separa y singulariza es el cuerpo. Si, frente a este estado, volvemos al alma, nos unimos con un ser universal del que nos separa el cuerpo como un ser singularizado y, en consecuencia, menguado. Por tanto, si de

esa manera nos retiramos al alma, no nos quedamos sin mundo, sino al contrario: tan sólo cuando nos congregamos en el alma, llegamos acertadamente al mundo, llegamos al mundo correcto. Pero este mundo correcto se parece hasta la confusión a la vida buena en la ciudad. Pues Sócrates continuará buscando el diálogo. El espíritu triunfante se mantiene como un espíritu público.

La narración platónica de la muerte de Sócrates tiende a demostrar la falsedad de que cada uno muera sólo para sí mismo. Puede decirse, desde diversos puntos de vista, que el Sócrates moribundo no está solo. En la propia experiencia del espíritu se cerciora de su ser, que lo soporta y que le pertenece incluso más allá de la muerte individual.

Lo dicho tiene validez para la articulación interna de esa manera de pensar, y también para su escenificación exterior. Pues en un sentido muy concreto Sócrates no muere solitario. No hay ninguna regresión a lo carente de mundo, ninguna caverna de la interioridad. También en la hora de la muerte, filosofar sigue siendo un asunto público. Sócrates, soportado por la comunidad, aunque lo condene a muerte, todavía en el último momento asume como en un acto de gratitud una responsabilidad por la comunidad. Podría ser, dice al final del diálogo, que sus pensamientos sobre la inmortalidad del alma fueran falsos, pero, a pesar de todo, habrán sido útiles a la vida de la comunidad. «Si para los muertos no hay nada más, por lo menos en este tiempo que precede a la muerte no me haré desagradable a los presentes mediante quejas.»

Pese a toda apariencia contraria, el pensamiento griego en Sócrates y Platón está enteramente en este mundo y sigue siendo de este mundo. Es un pensamiento acerca del cual Agustín dice, sin duda con razón, que en él el espíritu humano intenta «agradarse a sí mismo». Y esto tiene que ser algo «malo» para Agustín, pues el hombre no ha de querer regirse por sí mismo.

3

Platón se sintió solicitado por la tentación de escapar de la agitación urbana y de los estímulos corporales. Con el *bios theoretikos* y la aspiración a «poseer el alma por sí misma», cree estar más allá del mundo empírico y se retira a una posición distante. Por lo menos durante ciertos momentos el mundo parece una caverna y el pensamiento una salida de la misma. El pensamiento filosófico opera en el primer nivel de rechazo del mundo, pero en él no se rompen los puentes. En Platón la experiencia extática queda equilibrada por la voluntad de instalarse de nuevo en la realidad mundana.

Para Max Weber el rechazo religioso del mundo comienza con el sufrimiento de la injusticia, la enemistad, la caducidad y la inseguridad, así como en la frustración de las expectativas de sentido. La conciencia compensa estas desgracias con la ayuda de la religión. Las religiones son para Max Weber incitaciones a distanciarse del mundo, llegando a la superación acosmista de éste en los sentimientos místicos o en la ascesis intramundana. El centro de gravedad del hombre interior se desplaza de manera que los males del mundo, aunque sigan existiendo, ya no le ataquen de igual manera: «¡Muerte!, ¿dónde está tu aguijón?; ¡infierno!, ¿dónde está tu victoria?».

Pero en un virtuoso de la superación del mundo como Agustín se muestra el caso contrario. La insuficiencia de la realidad presupone la experiencia de un excedente. El rechazo del mundo no tiene por qué comenzar con el sufrimiento, puede arrancar también de una experiencia de felicidad, para la cual el mundo es demasiado estrecho.

Agustín amaba la vida desmedidamente, y por ello ésta no le

bastaba. Así, descubrió y experimentó a Dios, pues sólo Dios es lo bastante vivo para saciar la aspiración sin límites. Agustín estaba ansioso de Dios, de ahí su rechazo del mundo. No era suficientemente modesto para aceptar el antiguo ideal de la armonía. Su aspiración apasionada de Dios era algo primario, no una compensación, tal como quisiera hacernos creer una psicología desconocedora del espíritu. El propio Agustín dice acerca de sí que el amor es el mayor peso en la balanza de su vida, y que este amor se dirigió primero a las cosas terrestres y luego a Dios, pues en definitiva solamente en Dios pudo hallar satisfacción.

Nacido el año 353 en una casa económicamente fuerte de Tagaste, al norte de África, Agustín recibió la primera enseñanza de su madre, la cristiana Mónica, cuyo influjo, sin embargo, debilitó su padre, que era pagano. Para completar su formación Agustín fue enviado a Cartago, donde este joven alegre y vivaz se entregó al gozo de la vida. Sobre este tiempo escribe con la mirada retrospectiva de las *Confesiones:* «Sin embargo, pequé al buscar alegría, elevación y verdad no en Dios, sino en sus criaturas, en mí y en los otros».

Agustín buscó su felicidad en los otros: en amigos y en numerosas historias de amor. Era un joven apuesto, y una vez, cuando «estaba desarrollándose la virilidad» del joven, su padre lo vio desnudo en el baño, y se alegró del «futuro nieto». Sus pecados, decía posteriormente Agustín, brotaban de «la tierra fecunda». No fue casto porque las uvas fueran demasiado altas; más bien, las disfrutó todas.

Buscó su felicidad en sí mismo. Al comienzo se mantuvo fiel al antiguo ideal del propio perfeccionamiento. Asimiló con avidez el saber de su tiempo y disfrutó las artes, el teatro, la música, la danza. Brilló en sus propias disciplinas, que eran la retórica, la filosofía y el derecho. Inmerso en un ambiente con mentalidad filosófica, menospreciaba en consecuencia el cristianismo, al que consideraba «pobre y de bajo nivel». La sabiduría filosófica no podía alegrarse con la representación de un Dios crucificado. Eso era una fe para la gente sencilla. «Pero yo rehusaba incluirme entre la gente sencilla.»

Estando todavía en Cartago, se convirtió en un profesor buscado y bien pagado. Su deseo de hacer carrera lo condujo a

Roma y, desde allí, a Milán. Cultivó los contactos con círculos elegantes e hizo por acercarse a la corte imperial. El dinero, el poder, la fama, el amor... eran los móviles para una agradable formación mundana, que encontró su expresión también en la visión naturalista del mundo compartida por Agustín. En efecto, el maniqueísmo agustiniano de los primeros años tendía a un naturalismo de ese tipo. El maniqueísmo, tal como lo asumió Agustín, concebía el mundo como escenario de poderes buenos y malos, que tienen un fundamento material y limitan drásticamente el ámbito de la libertad y responsabilidad del hombre. Lo cual podía servir de excusa, pues ya no era necesario atribuirse a sí mismo la acción mala, dado que su origen podía desplazarse a una «naturaleza mala». «Entonces creía yo todavía que no somos nosotros los que pecamos, sino qué sé yo qué otra naturaleza en nosotros, y mi orgullo se alegraba de hallarse fuera de la culpa.»

Agustín superó el maniqueísmo no con ayuda de la fe cristiana, sino por el hecho de sumergirse en el misterio de la libertad humana. Por eso, a la postre, la negación maniquea de la libertad le pareció una «fábula», pensada con el fin de encontrar una excusa. Agustín no buscó la carga de la libre responsabilidad por instinto sádico para consigo mismo, pero tampoco estaba dispuesto a conformarse con una interpretación en la que quedara encubierto el abismo de la libertad humana. Su sed de intensidad y de vida sin límites no sólo le inducía a la afirmación del placer corporal, sino también a conocer y medir todo el enorme ámbito del espíritu humano. Y éste exige también libertad. Siendo joven, recuerda Agustín, saqueó un peral. En este ejemplo examina lo que el maniqueísmo y la antigua filosofía enseñan sobre el origen del mal. Agustín argumenta contra el maniqueísmo apelando a la completa voluntariedad e intención de la acción. Recurrir a un poder impersonal del mal es engañarse a sí mismo.

En la filosofía antigua encontramos la afirmación de que también la acción mala quiere lo bueno para uno mismo, pero que se equivoca al no reconocer esto bueno para sí. Agustín impugna esta interpretación aferrándose al recuerdo de que no robaba las peras simplemente para disfrutar de ellas. No quería robar por mor de un disfrute, sino porque le seducía la transgre-

sión de la ley. Quería el mal porque era el mal. «Robaba porque me repugnaba la justicia y me atraía el pecado.»

Agustín escoge como ejemplo una acción mala muy insignificante, y no hay duda de que habría podido describir transgresiones del todo distintas. Pero lo importante para él es la estructura, y ésta puede mostrarse suficientemente en el ejemplo elegido. Lo que quiere mostrar y lo que se refleja en su experiencia es aquella peculiaridad de la libertad humana por la que puede perturbarse un orden del ser.

Agustín se sumerge en la libertad del espíritu y descubre allí los abismos del mal. Sin duda puede quererse el mal por mor de sí mismo. Pero es una misma libertad la que conduce a estos abismos y la que también hace posible la elevación extática. Acaece algo sorprendente en el interior del universo, cuya exploración se propone Agustín como tarea. Examina las vivencias del sistema de Plotino, que es el intento de experimentar lo divino en la propia alma, de dejarse llevar hacia arriba por el originario principio espiritual, que en la mística plotiniana recibe el nombre de «el uno». En este «disolverse en el uno» ciertamente se superan el materialismo y el dualismo maniqueos, pero Agustín no puede encontrar satisfacción allí. Está harto de sí mismo y quiere ir más allá de sí; pero en el ascenso plotiniano del alma no hace sino encontrarse siempre a sí mismo. «Y si yo quería depositar allí mi alma, de modo que encontrara quietud, ella resbalaba hacia el vacío y caía de nuevo sobre mí, y yo era un lugar desventurado para mí mismo, donde yo no podía estar y que, sin embargo, no podía abandonar.»

El engreimiento conduce al vacío; y además, con esas bases, se edifica sobre la palestra movediza de los cambiantes sentimientos. ¿Qué firmeza cabría hallar aquí? ¿No confesó el propio Plotino en cierta ocasión que sólo dos veces se había disuelto en el «uno» por breves instantes? Si lo que se imagina el alma en su elevación fuera realmente Dios, éste tendría que ser un Dios mudable, una realidad del instante. Pero Dios es inmutable y eterno. Así lo quiere el anhelo. Por tanto, el ser que se vive en tales instantes extáticos no puede ser todavía Dios.

¿Qué anhelamos cuando anhelamos a Dios? Lutero, monje agustino, cuando estaba asediado por el sentimiento de culpa,

sentía la necesidad de un Dios indulgente. Agustín no se acongoja todavía por los sentimientos de culpa; esto vendrá más tarde, cuando haya encontrado a su Dios. Por el momento anhela el Dios de una vida incrementada, de la plenitud y de la quietud viva. Pero la relación con Dios ha de acarrear una transformación perfecta y duradera del hombre interior; no ha de traer un mero instante ardiente, sino un nuevo estado. Agustín, exigente también en las cosas espirituales, quiere la gran transformación completa. Y ese acontecer ha de atravesar también el instante decisivo, el «instante acerbo» de la conversión, en términos agustinianos. Es preciso comprender realmente su descripción de este instante, si queremos entender qué quiere decir Agustín con su afirmación de que el hombre es malo cuando se rige por sí mismo. Pues tal afirmación se hace transparente desde la perspectiva de la conversión, cuando el convertido experimenta la plenitud del ser designada bajo el nombre de Dios y advierte que la relación obstinada consigo mismo lo hace caer de esa plenitud y que, por ello, la traición a la trascendencia es lo peor que el hombre puede infligirse a sí mismo, es un despojo de sí, una caída en la privación absoluta de ser.

Un buen día Agustín y su amigo Alipio reciben visita de Pontiniano, un alto oficial en la corte palaciega, y éste les narra su conversión al cristianismo. Ésta se debió al relato de otro amigo que, en un convento junto a Tréveris, había leído un escrito de san Antonio, y había encontrado a un devoto que llevaba una vida ascética bajo el dictado de las reglas conventuales. Al verlo y leer el escrito mencionado, notó «el soplo de una nueva vida» y su alma «se desató de este mundo». Vio inmediatamente con toda claridad que se le había construido una «torre de salvación con buenas piedras». El amigo de Pontiniano permaneció en el convento, «con el corazón en el cielo», y Pontiniano volvió al palacio «arrastrando el corazón por la tierra». Después de luchas interiores, también Pontiniano se convirtió a Dios.

Hasta aquí llega el relato de Pontiniano. Cuando éste se marcha, Agustín nota cómo también a él lo ha tocado «el soplo de una nueva vida». La fuerza de la fe recorre a toda prisa la serie de los hombres que se relatan entre sí lo que les ha sucedido. El amigo lo cuenta al amigo, que a su vez lo cuenta a un tercero.

La gracia de la revelación obra a través del oír decir. Ahora es Agustín el que lucha consigo mismo. Ve ante sí la vida transformada, sabe acerca de ella todo lo que puede saberse. Ahora basta con querer «seguir el camino». Sin embargo, ¿qué es la voluntad? El alma manda al cuerpo y éste obedece. Pero cuando el alma se manda a sí misma, encuentra resistencia. Sin duda, no se tiene a sí misma en su propio querer. Tiene que suceder algo, y sucede de hecho. De nuevo se produce un instante para ser contado.

Agustín se demora en su jardín. El relato de Pontiniano lo ha tocado, y reconoce: ¡tienes que cambiar tu vida! Entonces oyó una voz que salía de casa de los vecinos, el tono de una canción, de un muchacho o de una muchacha. En la cantilena percibe las palabras: «¡Toma, lee! ¡Toma, lee!». Esta voz surte efecto. Agustín entra en casa. Las cartas del apóstol Pablo están sobre la mesa. Abre el libro y el primer pasaje que cae bajo sus ojos dice así: «No os deis a los excesos de comida y bebida, no andéis entre alcobas y lascivia, entre altercados y disputas, sino revestíos del Señor Jesucristo y no cultivéis la carne para excitar vuestros apetitos».

En este instante cambia el escenario interior y exterior de su vida. Agustín ha encontrado lo que buscaba, y en el mismo instante sabe que es él el que ha sido encontrado por lo que buscaba. Renuncia a su cátedra de retórica y funda una comunidad de vida conventual, primero cerca de Milán y más tarde, en su patria, Tagaste, tras su vuelta a África.

La razón de que Agustín se convierta al Dios de las Sagradas Escrituras no es que quiera escapar de una miseria, de una compunción y desesperación. Hemos de decir, a la inversa, que su amor desbordante busca un recipiente en el que derramarse, y éste sólo puede ser Dios, pues sólo Dios es suficientemente espacioso. Y cuanto más se acerca al instante en el que al final puede derramarse este amor y «llenarse» a la vez, tanto más persistentemente percibe Agustín la «pobreza» de su ser y se siente miserable y desesperado.

En su teología posterior, Agustín concedió gran valor a la constatación de que el camino hacia Dios no está en la enemistad con la vida y sus placeres, sino en el amor sin límites a la vida, amor que, en consecuencia, busca una vida ilimitada. El

alma encuentra eso no sólo por la fe en la vida eterna al final de los tiempos. La vida es ilimitada ya ahora, en el instante en que sentimos nuestra pertenencia a Dios.

Agustín ilustra la experiencia mística de la fe con el ejemplo del ciervo que busca una fuente. En el camino tiene que luchar con serpientes. Éstas son una imagen sensible de la maldad, de la avaricia, del egoísmo, de la soberbia y los deseos sensibles. No tendría ningún sentido luchar con tales serpientes si no fuera por mor de un bien superior. El anhelo no ha de cesar, sino que debe incrementarse. Determinados tipos de anhelo son impugnados para dejar espacio libre al gran anhelo. El ciervo, cuando haya matado las serpientes, no se quedará parado «como si ya no sintiera ningún anhelo». Correrá sin trabas hacia la fuente. Para ello ha arrojado las serpientes de su cuello.

Mata al hombre el que mata su anhelo. Por tanto, para hacer al hombre más vivo hay que incrementar su anhelo. El alma quiere elevarse por encima de sí misma, siente necesidad de Dios. «¿Pero es el Dios del alma algo de su propia especie?» Agustín rechaza esta pregunta. En efecto, Dios es amado y comprendido con el alma, pero no es comprendido tal como el alma se comprende a sí misma. Dios no es una imagen confeccionada por el alma. Si Dios y el alma fuesen de la misma especie, habría que decir acerca de Dios lo que decimos sobre el alma: «Crece y disminuye, sabe y no sabe, recuerda y olvida, ora quiere, ora no quiere. Y un cambio semejante no puede atribuirse a Dios».

Hablando en términos modernos, Dios no es ni sujeto ni objeto. No es sujeto porque no le corresponde el tipo de subjetividad humana y no es imaginado por el sujeto. Pero tampoco puede considerarse como objeto, pues lejos de ser una esencia separada, subsistente para sí, es más bien lo envolvente, el uno y todo.

Digamos que Dios es sujeto y objeto a la vez. En él reviste un carácter «subjetivo» su vitalidad, y puede calificarse de «objetivo» el hecho de que se comporta como un «enfrente» para el alma. En relación con el hombre, Dios es a la vez lo interior y lo totalmente otro, lo familiar y a la vez lo completamente extraño. Resalto esta ambivalencia en la experiencia de Dios porque es decisiva para la concepción que Agustín tiene de la institución

eclesiástica y para su distinción entre ciudad de Dios y ciudad del diablo, tema del que luego hablaremos.

La experiencia religiosa se desarrolla en un problema que en Agustín aparece muy trabajado y atinadamente formulado. Quien se ha sumergido «en Dios», aunque sólo sea por breves instantes, experimenta una apertura de su esencia que deja huellas inolvidables. Sólo entonces advierte en qué medida estaba cerrado en sí. Ha «gustado» la plenitud del ser y ahora no puede menos de experimentar su estado usual como un defecto infinito de ser. Desde aquel «instante cenital» del encuentro con Dios, descubre una dimensión del mal que primariamente nada tiene que ver con la moral. El hombre que no está abierto a Dios menoscaba dramáticamente su propio poder ser. Comete un acto de traición a la trascendencia. Se trata de una traición porque la apertura a la trascendencia pertenece al hombre. El hombre es un ser que apunta y va más allá de sí mismo. La afirmación agustiniana de que el hombre no puede regirse por sí mismo es una prevención contra la traición a sí mismo, entendida como menosprecio de la posibilidad de la propia superación. En términos religiosos eso significa: caída de Dios. Othmar Spann, filósofo de la religión, lo llama «des-extatización».

Comoquiera que suenen las expresiones, éstas se refieren a una especie de estupidez en sentido metafísico. El hombre se hace unidimensional; a esto se le llamaba antes obstinación. Pertenece a Dios y no lo nota. Pertenece al ser y no se deja llenar por él. El mal es esta falta de ser. De ahí se siguen formas de acción que luego se consideran «malas» en un sentido moral más estricto. El origen de esto es, tal como hemos dicho, el rechazo y la pérdida de la experiencia de Dios. ¿Y cómo se puede llegar a esa caída de Dios? ¿Cómo puede la voluntad apartarse de Dios y hacerse egocéntrica, es decir, dirigida a sí misma; cómo puede convertirse en «mala voluntad»?

La tradición platónica sugería la solución: son las pasiones corporales desatadas, la naturaleza en nosotros, las que causan tales cosas. Pero Agustín no puede aceptar esto. ¿Acaso no ha salido la naturaleza de las manos del Creador? ¿Cómo podría la mala voluntad salir de una naturaleza creada por Dios? Y si no sale de esta naturaleza, ¿de dónde, pues? ¿Ha de entenderse la

mala voluntad como algo cuya causa no es Dios, sino el hombre? ¿Pero cómo habría de ser esto posible, dado que Dios es la causa de todo?

Si nos aferramos al esquema de causa y efecto, la solución del problema parece imposible para el pensamiento. Pues si preguntamos por la causa eficiente de la mala voluntad, de nuevo llegamos ineludiblemente a Dios. Agustín supera la dificultad distinguiendo entre causa eficiente y causa deficiente. La causa deficiente es lo que menoscaba una causa en su efecto. No produce nada, sino que impide. Es una especie de medio en el que la causa eficiente se debilita y disminuye, o en definitiva cesa por completo.

Agustín esclarece lo expuesto con el ejemplo de las tinieblas. Éstas no tienen ninguna causa, sino que son la ausencia del efecto de la luz; y los tonos grises son una consecuencia de la disminución del efecto de la misma. A la manera de las tinieblas, el mal no tiene ningún ser propio, sino que es un defecto de ser, de luz, de bien. ¿Cómo llega semejante defecto al mundo? Dios, plenitud del ser creador, ha producido el mundo de la nada. Tiene que haber una diferencia entre el creador y lo creado. Por contraste con Dios, en lo creado permanece una huella de aquella nada a partir de la cual surgió la creación. Esa participación de lo creado en la nada significa que, a diferencia de Dios, nada en la naturaleza tiene duración eterna, que aquí todo es perecedero. Y en el hombre significa además que éste, por razón de su libertad, puede caer de Dios consciente, intencionada y voluntariamente. Esta caída es mala «porque el hombre, actuando contra el orden de la naturaleza, se aparta del ser supremo y se dirige a otro menor».

El resto de la naturaleza, a pesar del rasgo de nada que lleva inherente, a pesar de su caducidad, cumple perfectamente su esencia; está bien. En el hombre la cosa es distinta. Puesto que goza de libertad, es decir, de una posibilidad de voluntad propia, el orden no le está dado por completo de antemano, sino que lo tiene encomendado como tarea. La voluntad propia es poderosa, pero, según la experiencia decisiva de Agustín, no está suficientemente centrada. El hombre es un ser desbordado por aspiraciones, envuelto en dificultades que le impiden lograr la concor-

dancia consigo mismo. Sólo la logra si se deja mover por aquello en lo que está contenido, aunque sin identificarse con ello. Dicho de otro modo, ha de poner su voluntad en concordancia con la voluntad de Dios. Agustín habla a este respecto de la obediencia a Dios. El hombre puede denegar la obediencia, pero entonces todo se precipita en el desorden. El hombre, que ya no obedece a Dios, tampoco puede obedecerse a sí mismo. Sólo entonces entran el alma y el cuerpo en una relación de enemistad. La esencia humana se encuentra con una insurrección interna, brama en ella una especie de guerra civil. El hombre no quiere lo que puede, y no puede lo que quiere. Ve algo hermoso, pero no puede alegrarse en ello, dejando que sea como es. Lo apetece y se siente impulsado a incorporárselo. Ama algo y lo destruye, pues lo quiere dominar. Se angustia de sí mismo. Busca al otro hombre y lo convierte en su enemigo. La obra hecha por él le resulta gravosa y redunda en su opresión. Anda errante en un mundo al revés, y el horizonte al que se dirige se le aleja. No encuentra reposo.

La caída de Dios es «pecado». Ahora bien, el pecado no consiste propiamente en cada prevaricación moral en particular, sino en la descomposición de la naturaleza humana como consecuencia del alejamiento de Dios. Es un defecto de ser por causa de un voluntario cerrarse en sí mismo frente a Dios. Pecado es la estupidez superior de los expertos en realidad. En el pecado el hombre traiciona y se juega su capacidad de trascender.

Está claro que hemos utilizado formulaciones con aire moderno. Agustín no habría hablado de «trascendencia». Trascendencia es el moderno término filosófico secularizado para designar aquel «lugar» al que se dirigen la vida y el pensamiento del hombre y donde éste puede sentirse abrigado en un sentimiento patrio. Se trata de un «lugar» que representa algo superior a lo meramente «humano» y distinto de ello. Trascendencia es la expresión abstracta para expresar aquel algo por el que debe regirse el hombre, en lugar de regirse por sí mismo. Pero las referencias modernas a la trascendencia dejan vacío este lugar, aun cuando concedan que existe el acto de trascender. En Agustín este «lugar» no está vacío. Lo llena la imagen de Dios que se configuró a través del acontecer concreto de la revelación en el An-

tiguo y en el Nuevo Testamento. De ahí que, para Agustín, el «pecado» no sea solamente una traición a la trascendencia, pues este término sería una expresión demasiado indeterminada de lo que queremos decir, sino alejamiento de este Dios concreto que se ha revelado. Y por ello el mal no es solamente la pérdida indeterminada de una dimensión, sino la obstinación frente a Dios, e igualmente el pecado es algo distinto de una simple falta moral. El pecado conduce a la desorientación y, por ello, también a la prevaricación moral. El pecado en su núcleo fundamental es pecado contra el Espíritu Santo. Y en ese pecado, el castigo no le roza los talones, sino que él mismo es ya el castigo, consistente en un empobrecimiento dramático de la esencia humana. En nuestro contexto, la esencia humana se define como un ser que se consuma cuando va más allá de sí.

No es lo mismo hablar de una religión que hablar desde ella. Parece como si «el pecado contra el Espíritu Santo» se diera solamente para la experiencia religiosa. Pero eso es un engaño. La religión formula aquí la experiencia de una automarginación espiritual que tampoco es extraña al hombre secularizado.

Cuando Albert Einstein previno contra la perversión de la ciencia, puso de manifiesto que ese «pecado contra el Espíritu Santo» se da también en la modernidad. El espíritu de la ciencia, dice, brota de la capacidad que el hombre tiene de rebasar sus límites y sus intereses egoístas, y de dirigir su mirada a la totalidad de la naturaleza, a la que él mismo pertenece. La ciencia peca contra su propio espíritu cuando sirve solamente a fines egoístas, materiales. «Un ser humano», escribe Einstein, «es una parte del todo que llamamos "universo", una parte limitada en el espacio y el tiempo. Se experimenta a sí mismo, con sus pensamientos y sentimientos, como algo separado de todo lo demás, lo cual constituye una ilusión óptica de su conciencia. Esta ilusión es para nosotros una suerte de prisión, que limita nuestras aspiraciones e inclinaciones a unas pocas personas cercanas a nosotros. Es tarea nuestra liberarnos de esta prisión.»

Para Einstein el «todo» es la unidad de naturaleza y espíritu, y cualquier intento de arrojar al espíritu de la naturaleza cierra la conciencia humana en una prisión. La naturaleza se convierte en cosa, y a la postre el hombre mismo se convierte también en

cosa, en una cosa que puede manipularse y utilizarse hasta el abuso como medio para todos los fines posibles.

Agustín decía que el hombre no ha de regirse por sí mismo, sino por Dios. Einstein afirma que el hombre ha de liberarse de la prisión implicada en la referencia a sí mismo. Y puede hacerlo, pues basta con que deje de actuar en contra de su conciencia intuitiva de pertenecer al todo y de traicionarla. Ésa es la formulación que Einstein hace del pecado contra el Espíritu Santo. Y también en Einstein este pecado implica a la vez el castigo, que consiste en la destrucción de la naturaleza, en la enemistad humana, en la traición a sí mismo.

Si la civilización moderna sigue propiciando al hombre cautivo en sí y tomándolo como su presupuesto, según la sombría predicción de Einstein habrá de terminar en la propia destrucción, y esto por la sencilla razón de que el empobrecimiento espiritual del hombre —la traición a la trascendencia— va de la mano con un crecimiento tremendo de sus capacidades técnicas. En Einstein la trascendencia es la idea del todo, entendida como unidad de naturaleza y espíritu.

Antes de Einstein, pero muchos siglos después de Agustín, se emprendió un intento altamente especulativo de describir el pecado contra el Espíritu Santo —o sea, la traición a la trascendencia— como una historia de Dios, como un drama de la naturaleza y como un drama del género humano cuyo desenlace sigue abierto. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling había acometido ya este intento, y para desarrollar su empresa hubo de centrarse en el tema del mal: el mal en Dios, en la naturaleza, en el hombre.

4

En su obra *Sobre la esencia de la libertad humana,* Schelling argumenta a la vez en un plano cosmológico y teológico. Según él, el fondo creador —la *natura naturans* como condición de la *natura naturata*— hace brotar el mundo y también puede absorberlo de nuevo en sí. En este movimiento retroactivo el fundamento creador se convierte en abismo. Estamos familiarizados con la representación de que al principio existía una materia inimaginablemente densa, luego vino el estallido originario, la explosión, y después la expansión del universo, seguida de la inversión: el universo que se contrae de nuevo hacia el centro. El ritmo básico de todo ello es: explosión-implosión, espiración-inspiración.

Se trata también de la oposición entre caos y orden. Se da el orden de la naturaleza, tal como lo vemos y conocemos. Y en tanto lo conocemos, comprendemos también el orden de nuestro entendimiento. Todo es «regla, orden, forma». Pero se da también el presentimiento de lo «carente de regla» en el fondo de las cosas, que es el caos creador de donde todo salió y en el que quizá todo se sumerja de nuevo. Schelling caracteriza lo caótico como una «base incomprensible de la realidad».

Esta «base», este «resto», que no puede disolverse en la razón, recibe también en Schelling la denominación de «fundamento» de la existencia. Utiliza la expresión en un doble significado, en el sentido de origen y en el de sustancia. El resto incomprensible se halla en ambas dimensiones: en el origen y en la sustancia. Queda oscuro cómo ha empezado todo y qué es propiamente lo que ha empezado. Ambos enigmas, el del «por qué» y el del «qué», están relacionados entre sí y en definitiva se condensan en la pregunta acerca de Dios.

Para Schelling el compendio del ser entero es Dios. Por eso refiere también a Dios la pregunta relativa al fundamento. Pero no lo hace indagando nuestros fundamentos del conocimiento de Dios, sino preguntando por el fundamento en él. Si Dios es el absoluto, no puede tener ningún fundamento en alguna otra cosa. Y, sin embargo, debe tener un fundamento, tanto en el sentido de origen como en el de sustancia. Este fundamento no puede ser otra cosa que él mismo.

Pero entonces se produce un giro audaz. Schelling dice: Dios tiene que tener su fundamento en sí mismo. Ahora bien, Dios tiene su fundamento en «lo que en Dios mismo no es él mismo». Dios ha de desarrollarse todavía desde el fundamento oscuro, que él es, para llegar a ser el Dios de la glorificación, de la santidad. También él recorre en cierto modo una evolución desde lo inconsciente a la conciencia.

Este pensamiento podría rechazarse como aventurada especulación metafísica si no se entendiera que se trata aquí del intento de concebir el proceso de la naturaleza como movimiento de evolución de la conciencia en ella. La conciencia es ser consciente. El ser ha alcanzado en el hombre la dimensión de la propia percepción. El acto de hacerse consciente la naturaleza y la «personalización de Dios» son para Schelling el mismo proceso. También acerca de Dios hemos de decir: «Lo oscuro le precede, la claridad brota por primera vez desde la noche de su esencia».

El abismo de Dios es el Dios todavía inacabado, el ser oscuro y cerrado, que aún no ha penetrado en la propia transparencia. El abismo en Dios es la potencia. La potencia es lo posibilitante, pero ésta se mantiene a la vez como una amenaza. Como fundamento, puede hacer que brote el ser, configurarlo como orden, y puede también engullirlo de nuevo en sí. Es decir, lo carente de regla, lo caótico, puede aflorar de nuevo como abismo.

Así pues, la evolución de la naturaleza es un proceso dramático. Y este drama tiene que soportarse en el hombre, o sea, allí donde la naturaleza ha alcanzado la suprema conciencia. En él puede hacerse consciente y convertirse en acción libre el aspecto negativo de la potencia, lo carente de regla, lo caótico. Por eso en la libertad humana se da la opción de la nada, de la aniquilación, del caos. El hombre está metido en el ser, pero puede notar la

tendencia a desgajarse de aquél, la tendencia a destruirlo. Y esto es el mal. Por medio de su libertad el hombre puede convertirse en cómplice del Dios inacabado. El abismo en Dios y el abismo del mal en la libertad humana están unidos entre sí. El hombre está unido con Dios y, sin embargo, pertenece a su dificultosa herencia también el estar enlazado con el principio nocturno de este Dios, con su inacabamiento caótico.

Las especulaciones metafísicas de este pensador son narraciones de conceptos. Sin duda, el tiempo inmemorial sólo puede abordarse narrativamente. Schelling narra, pues, la historia de cómo la naturaleza abre los ojos en el hombre —advirtiéndonos de que ésta sigue allí—, cómo a través de la conciencia la naturaleza obtiene un escenario donde puede aparecer. Nos cuenta también el relato de un Dios entregado a la búsqueda de sí mismo, acerca de un Dios cuyo devenir él mismo es a la vez un hacerse verdadera la naturaleza, un abrirse la naturaleza hacia su forma consumada, a la manera como «se abre» una flor. Por tanto, la creación no es buena desde sus comienzos, tan sólo podrá llegar a serlo. Y a este respecto tiene validez el siguiente principio: «Un bien, si no contiene en sí un mal superado, no es un bien real y vivo». La cosa no puede ser de otra manera, pues ese devenir de la identidad de Dios y de la naturaleza es un proceso libre, que debe contener en sí el mal como superado, pues la libertad incluye siempre la opción del mal.

Este gran relato sobre el devenir de la identidad de Dios provocó en Schopenhauer, de quien enseguida vamos a ocuparnos, el mordaz comentario de que Schelling parece estar muy familiarizado con Dios, «pues nos describe incluso su nacimiento, aunque sea una lástima que no diga ni una sola palabra acerca de cómo llegó a conocerlo tan íntimamente».

Schelling llegó a esa familiaridad con Dios por el mismo camino que Schopenhauer llegó al conocimiento del principio universal de la voluntad. Schelling, al igual que Schopenhauer, penetró profundamente en la conciencia humana de la libertad; allí experimentó el juego de fundamento y abismo. «Sólo el que ha gustado la libertad», escribe Schelling, «puede sentir la aspiración a hacerlo todo análogo con ella, a extenderla sobre el universo entero.»

Schelling se sumerge profundamente en el drama de la libertad, en el que la «libertad propia» y la «libertad universal» están en lucha entre sí, y hace estallar los límites de este proceso intrahumano, para convertirlo en escenario de la polaridad del proceso entero del mundo.

Toda vida se mueve según Schelling en una polaridad, en la que son determinantes dos principios fundamentales.

El primer principio es el de la mismidad o identidad. Todo ser individual tiene su punto interior de gravedad, su centro, su «egoísmo». Una parte de la fuerza vital está atada hacia dentro y se usa para la propia conservación. Lo vivo tiene la tendencia a permanecer en sí y junto a sí. Implica un movimiento contractivo. Schelling lo somete a reflexión en el concepto de Dios. Si en éste sólo hubiera este aspecto del ser, no se habría podido dar ninguna creación. Ninguna luz habría surgido hacia fuera. Toda la fuerza enorme estaría concentrada en sí. Dios estaría cerrado en sí; como diríamos hoy, se habría quedado en un «agujero negro». Cada ser individual sigue la tendencia interna a conservar su forma y con ello sus límites. Esto produce el encierro específico, «lo tenebroso, oscuro» en cada ser. La materia muerta está todavía enteramente cerrada, es sombría por completo. No es otra cosa que «la parte inconsciente de Dios». Esta oscuridad cerrada de la materia se manifiesta en el peso, la gravitación, la densidad, en las fuerzas que dan cohesión y retienen. Pero precisamente por esto la materia es también el fundamento que da soporte, la base, el contrapeso en todos los procesos de producción y de salida de sí.

Con ello hemos mencionado el segundo principio: lo expansivo. El ser material sale de sí, se rebasa. Ahí están los primeros pasos de la propia trascendencia. En el nivel más elemental hay comunicación, una relación con el mundo, aunque todavía inconsciente. Cuando el principio de la expansión se hace espiritual, Schelling lo llama «amor». Pero hay que representárselo también en un plano completamente elemental. Se trata de las fuerzas centrífugas. Este principio hace brotar asimismo la conciencia como una fuerza que abre. La conciencia, abierta para lo demás y para sí misma, advierte que está en un mundo, rodeada de un universo de posibles relaciones y acciones. La conciencia

está siempre más allá de sí, se trasciende a sí misma, rebasa su propio ser y abre otros espacios y tiempos. Se da así el aquí y el allí, el presente, el pasado y el futuro. Tan sólo con la conciencia, el ser dilatado en el espacio y el tiempo encuentra el escenario en el que puede aparecer. La conciencia abre el espacio de juego del mundo.

Schelling encuentra dificultades para reducir estos dos principios de la vida a un concepto simple. Se le ofrecen los binomios conceptuales de consciente e inconsciente, real e ideal, materia y espíritu, mismidad y amor. Al final se decide por el concepto de voluntad: «Querer es el ser originario». Allí está contenida la tensión polar entre voluntad propia y voluntad universal.

«El principio, en tanto procede del fundamento y es oscuro, es la voluntad propia de la criatura.» La voluntad propia es aquella que está referida a sí misma. Su relación con el mundo es absorbente, anexionante y sin duda también destructora.

El concepto de «voluntad universal» es equívoco. No significa simplemente la voluntad «divina», que se eleva sobre todo y lo penetra todo, sino que designa primordialmente la voluntad en el acto de hacerse clara. A la voluntad se le abre una luz y ella se ve a sí misma y ve su mundo. En segundo lugar designa el proceso por el que, al emerger la voluntad «ciega» a la claridad, deja a la vez de quererse solamente a sí misma y de querer lo suyo en exclusiva. Por tanto, la voluntad universal es una transformación de la voluntad. Ésta se trasciende a sí misma. A la voluntad universal Schelling le da también el nombre de «entendimiento», término que designa la facultad espiritual de la propia trascendencia.

En sentido estricto se puede hablar de una voluntad propia tan sólo cuando se ha desarrollado ya la voluntad universal, como en el caso del hombre. El resto de la naturaleza permanece todavía «hundido en el ser». Ambos principios están aún inseparados y sólo se dan allí potencialmente. La piedra está, a todas luces, cerrada, pero no se puede hablar en ella de una voluntad de permanecer cerrada. Esta encerradora voluntad propia sólo se da cuando un ser particular se rebela, se «erige» —usando el término de Schelling— contra la exigencia de su contrario ya desarrollado, cuando esta voluntad se quiere contra el todo. Tan sólo

en el hombre se desarrolla esa voluntad propia, sólo en él se desarrolla la contienda de los principios. «En el hombre está el poder entero del principio tenebroso y a la vez la fuerza entera de la luz. En él está el abismo más profundo y a la vez el cielo más alto, o sea, los dos centros.»

El hombre está puesto entre Dios y los animales. En los animales no se da todavía esta oposición, y en Dios ya no se da. En los otros seres vivos los dos principios no están desarrollados todavía, y en Dios sí se dan ambos principios, pero se hallan indisolublemente ligados entre sí. «Por tanto, aquella unidad que es inseparable en Dios, tiene que ser separable en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal.» Si el hombre logra armonizar la oposición, se rebasa hacia Dios. Si no lo logra, cae más bajo que los animales. Ésta es su precaria situación.

Limar la oposición significaría incorporar la voluntad propia a la voluntad universal, o sea, la propia trascendencia, la iluminación de sí mismo, la superación del egoísmo, el amor. Ésa es la disolución positiva, clara, de la oposición.

Pero puede resolverse también negativamente, en forma tal que se invierta el rango de los principios. La voluntad propia somete la voluntad universal. La fuerza inferior domina sobre la superior y se sirve de ella para fines egoístas. El egoísmo impera sobre la razón, la facultad humana de la propia trascendencia sirve a la mera afirmación de sí mismo. Podríamos ejemplificar lo dicho de diversas maneras.

El espíritu se convierte en mercancía, la religión pasa a ser un medio de conquista de poder, la razón se hace instrumental. El espíritu deja de ser fin en sí mismo, en el sentido de una vida incrementada, y se ve degradado a la condición de un medio para la «conservación de las bases externas de la vida».

Es tarea de la libertad conservar el orden de rango de los principios. Para Schelling el hombre es un traidor notorio al principio superior de su vida. Pero no lo es por razón de una coacción natural, sino en virtud de su libertad. «El hombre está puesto en aquella cumbre donde tiene en sí por igual la fuente de automoción para el bien y para el mal: en él, el vínculo de los principios no es necesario, sino libre. Se halla en el punto de separación, aquello que él elija, será su acción libre.»

El hombre se convierte en traidor a lo universal porque la «angustia de la vida» lo expulsa del propio centro. Pero el centro es el espíritu del amor, aquel «fuego devorador» cuyo calor él busca y ante el que retrocede para no quemarse. El hombre huye a la periferia de su esencia, es un ser excéntrico. La desviación del centro es la traición al espíritu.

Esta perversión es en Schelling la estructura fundamental del mal, que va más allá de lo meramente moral, y con tales expresiones designa aquel escándalo que el pensamiento cristiano califica de pecado contra el Espíritu Santo. Ahora bien, el «Espíritu Santo», contra el que peca el hombre, es el propio centro espiritual de su esencia. El hombre es el animal metafísico, y cuando intenta deshacerse de esa magnitud, incurre en traición contra su propia esencia.

El Schelling tardío hubo de experimentar por sí mismo a mediados del siglo XIX esta traición contra el espíritu e incluso la expulsión de éste del campo del saber. Tuvo que ser testigo del ascenso triunfal de las ciencias naturalistas y materialistas. Una historia preñada de males.

El joven Schelling era todavía una primera figura en el escenario mágico del espíritu, entre aquellos atletas inspirados de la reflexión que en el momento en que los realistas llamaban a la puerta —con su sentido de los hechos y armados con la concisión de su «no es otra cosa que»— tenían que sentirse como niños ingenuos que habían hecho diabluras y lo habían puesto todo en desorden. Ahora se trata de despejar, ahora comienza la seriedad de la vida, los realistas cuidarán de la nueva tarea. El realismo y el materialismo de la segunda mitad del siglo XIX llevarán a cabo la obra de arte de tener en poco al hombre y emprender a la vez grandes cosas con él, supuesto que pueda llamarse «grande» la moderna civilización científica.

Comenzó entonces el proyecto de una modernidad que miraba con actitud adversa a todo lo exaltado y extravagante. Pero ni la fantasía más exaltada habría podido imaginarse qué monstruosidades y cuánto mal había de producir el espíritu del desencanto positivista.

La desacreditación del idealismo alemán traería a mediados del siglo XIX un materialismo de figura robusta. Hubo entonces

catecismos del desencanto que se convirtieron de repente en superventas. Uno de estos rigoristas descarnados escribía: «Es una prueba de [...] insolencia y vanidad el intento de mejorar el mundo cognoscible mediante el hallazgo de otro suprasensible, y el de convertir al hombre en un ser elevado sobre la naturaleza añadiéndole una parte suprasensible». ¡Qué de opiniones se forjaron por esa manera de sentir! El mundo del devenir y el ser no eran otra cosa que el remolino de moléculas y la transformación de energías. El «yo» de Fichte y el «espíritu» de Hegel no eran sino quimeras. ¿Y qué decir del espíritu? Es una función del cerebro, se afirmaba. Los pensamientos se comportan con el cerebro como la hiel con el hígado y la orina con los riñones.

La marcha victoriosa de una ciencia semejante no podía detenerse ante ninguna objeción, sobre todo porque estaba mezclada con un especial componente metafísico, a saber, la fe en el progreso. Si reducimos las cosas y la vida hasta extraer sus componentes elementales —opinan los representantes de esa ciencia—, se descubrirá el secreto de la fábrica de la naturaleza. Si llegamos a saber cómo está hecho todo, estaremos en condiciones de reproducirlo. Actúa aquí una conciencia que busca en todas partes lo llano, lo que carece de adornos, también en la naturaleza, a la que se pretende atrapar *in fraganti* en el experimento, y se le puede mostrar por dónde ha de continuar cuando se sabe cómo transcurre.

De hecho, entre los presupuestos del enorme éxito de las ciencias se hallan la continencia espiritual y la curiosidad para lo más cercano, para lo invisible en el mundo y no en un más allá; por ejemplo, la curiosidad en lo relativo a las células y a las ondas electromagnéticas. En ambos casos la investigación penetra en lo invisible y llega a resultados visibles, así, en la lucha contra los microbios desencadenantes de enfermedades, o bajo la figura de la telegrafía, que abarca el mundo entero. Algunos sueños de la metafísica se han hecho realidad técnica, en concreto, el aumento de la soberanía sobre el cuerpo, la superación del espacio y del tiempo.

Cuando la física enseña a volar, ¿no han de derrumbarse los voladores de la metafísica y moverse en adelante en tierra firme? Schelling no acepta esta alternativa. En la introducción a la *Filo-*

sofía de la revelación de 1842 dice: «No aquellas verdades [las metafísicas], sino la conciencia en la que, según se dice, no tienen ya sitio es lo anticuado y lo que ha de ceder el puesto a una conciencia más amplia».

El programa de Schelling contra la traición a la trascendencia y en favor de una ampliación de la conciencia significa conocer que el espíritu está siempre en peligro de perderse en sus obras y de confundirse con éstas. El espíritu móvil se encadena en las partes de sí mismo que han sido fijadas en sus creaciones. Prometeo se encadena a sí mismo en las rocas. En la época de la inteligencia artificial este peligro es especialmente grande. Hablando desde el pensamiento de Schelling habríamos de argumentar que las partes de reflexividad e inteligencia que entran en la inteligencia artificial no pueden agotar en manera alguna la dimensión creadora del espíritu. Lo que puede representarse mecánica y automáticamente son, digamos, las partes automáticas y mecánicas de la inteligencia. Toda la empresa, bien entendida, puede servir para obtener una comprensión más profunda del espíritu. En tanto el espíritu saca fuera de sí sus componentes mecánicos, automáticos, descubre el propio fundamento creador, o sea, aquello que no es calculable o digitalizable.

Schelling desarrolla el problema de la propia cosificación del espíritu mediante el modelo de la relación de Dios con su creación. Dios ha puesto fuera de sí el mundo material y a partir de ahí pone en marcha una historia en cuyo curso él no desaparece en su obra, sino que la eleva hacia sí y la penetra. Así tendría que proceder también el hombre con su obra y con la inteligencia que se esconde en ella. Habría de entenderla como la parte cosificada y, por tanto, regular de su inteligencia, pero sin confundir con ello su identidad espiritual. La potencia del espíritu se pierde cuando se intenta ser semejante a lo hecho por uno mismo. Y este peligro es demasiado grande. Lo dicho tiene validez para todo pensamiento que ha encontrado su forma lingüística, y con mayor razón la tiene para un pensamiento que ha encontrado su representación material en la «máquina». Con palabras de Schelling:

«Así, los pensamientos ciertamente son engendrados por el alma; pero el pensamiento engendrado es un poder indepen-

diente, que sigue actuando por sí mismo, es más, crece tanto en el alma humana, que coacciona a su madre y la somete».

En este caso el hombre no sólo se rige por sí mismo, sino, ¡peor todavía!, se rige por la parte cosificada de sí mismo.

Schelling no esgrime ninguna objeción contra el triunfo de las ciencias empíricas. Según su concepción, el mal comienza sólo cuando la conciencia se estrecha a pesar del conocimiento creciente, cuando la facultad humana de trascendencia es utilizada para la inmanencia, cuando en definitiva se trata tan sólo de hacer más confortable la rueda en la que se mueve el hámster. Éste es uno de los aspectos de la perversa historia que se relaciona con la traición a la trascendencia.

Otro aspecto se refiere a la historia política. La inversión de los principios, o sea, el dominio de la voluntad propia sobre la voluntad universal impide que el género humano, escindido en una multiplicidad incalculable, se congregue en la unidad. La escisión enemiga en egoísmos promueve la búsqueda de una unidad secundaria que posibilite una situación soportable. Esta unidad secundaria, más allá de la perdida unidad de la naturaleza y más acá de la unidad no conquistada en Dios, es la organización del Estado. El Estado es una «consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad». Sin unidad de la naturaleza y sin unidad en Dios, no queda sino la unidad artificial del Estado, que se sostiene mediante la coacción física. Esta unidad precaria reclama motivos espirituales. El espíritu, que se adapta a las tareas de la fuerza coactiva del Estado, se convierte en ideología. Y si margina la necesidad de la fuerza coactiva del Estado, entonces disuelve la conexión social en la anarquía de las diversas voluntades particulares en su competencia recíproca.

El destino histórico de los estados es tener que andar bordeando entre el Escila de la anarquía y la Caribdis de un orden terrorífico. Los estados son instituciones frágiles. Ayudan a dar carta de naturaleza al hombre, y a la vez deben proteger en él aquellas fuerzas esenciales que impulsan más allá de toda unión estatal. Han de ser poderosos y a la vez tienen que limitar su poder. Son organizaciones de la supervivencia, no de la verdadera vida. Pero si el interés de la supervivencia se traga la verdadera vida,

los estados se hunden en la situación de una pecaminosidad consumada. La traición al espíritu es la destrucción de la dignidad humana.

En lo dicho se trata de la relación entre los individuos y el Estado. Es precaria la unidad estatal, pero no lo es menos la relación entre los estados. En esta relación son los estados los que se convierten en portadores de la voluntad propia. «Colisionan» entre ellos, y en el peor de los casos se enzarzan en guerras. «Así queda redondeada la imagen de la humanidad que se ha rebajado enteramente a lo físico, e incluso a la lucha por su existencia.»

En la obra tardía de Schelling se nota el profundo terror ante la posibilidad de que la oscura voluntad propia someta la luz de la conciencia universal, o sea, el espíritu del amor, y con ello la evolución de la conciencia pueda quedarse a medio camino. ¿Hemos comprendido realmente la esencia de la naturaleza?, pregunta Schelling. Con la cultura científica, ¿nos acercamos a aquel punto «en el que la naturaleza, hasta entonces ciega» pueda llegar «a la conciencia de sí»? De ninguna manera.

En realidad, para él esto no representa ningún hallazgo. En su escrito sobre la libertad habla con frecuencia de los abismos oscuros. Pero da la impresión de que tan sólo en los años tardíos se le abrió enteramente el alcance de la tesis de la posible impotencia del espíritu. En su filosofía tardía dice lacónicamente «que la verdadera materia fundamental de toda vida y existencia es lo terrible». También con esta afirmación se limita a radicalizar una intuición anterior en relación con el carácter cerrado de la naturaleza. En el tratado sobre la libertad humana habla de la «tristeza inherente» a toda vida. Esa «tristeza» tiene su fundamento en lo cerrado de la naturaleza, donde el espíritu todavía no se ha mostrado por completo. Es como si la naturaleza nos quisiera decir algo y sólo lograra balbucear y a la postre enmudecer. Se deja sentir en ello el silencio de la materia, cuya gravedad retiene lo decisivo. Pero como la materia no es otra cosa que la «parte inconsciente de Dios», la «fuente de tristeza» brota en definitiva de Dios mismo, de su fondo oscuro. Así se extiende sobre la naturaleza no redimida aquel «velo de melancolía, aquella profunda e indestructible melancolía de toda vida».

En el Schelling de la última época, la melancolía se convierte en espanto y horror. Su tardía *Filosofía de la revelación* comienza con la desesperación. Buscando una salida, llega al convencimiento de que «el Dios que deviene» en la naturaleza y en el espíritu humano no es la última palabra. La oscuridad, con su implicación de una falta de ser, no llega de esa manera a convertirse enteramente en luz. No hay ninguna redención que pueda hacerse transparente al pensamiento humano por sí solo. Más bien, después de lo inmemorial del principio, consistente en el hecho de que existe algo y no nada, tiene que acontecer algo nuevo también de tipo inmemorial. En primer lugar, eso significa sin más tomar realmente en serio la apertura del tiempo y, a diferencia de Hegel y de toda la filosofía idealista de la historia, no curvar el acontecer histórico en el círculo del éxito, ni en aquel círculo fatal del eterno retorno que propuso el Nietzsche tardío. No son posibles ni la perfección redonda ni la inutilidad completa, pues en ambos casos está velado el tiempo abierto, de modo que no queda para el hombre ningún «futuro verdadero». Esto tiene validez también para la flecha lineal del progreso, en la que la filosofía positivista de los siglos XIX y XX transformó el tiempo. Según Schelling el tiempo no transcurre en una linealidad calculable, sino que es discontinuo. Se mueve en forma de quebraduras, que se producen cuando irrumpe algo en la historia. En definitiva, Schelling se aleja del Dios que deviene en la naturaleza y en la historia, para dirigirse a aquel otro que irrumpe en la historia con revelaciones manifiestas. En torno a los acontecimientos reveladores han cristalizado las religiones mundiales. En el Schelling tardío la historia continua del devenir se convierte en una historia discontinua de las epifanías. Tales epifanías golpean como rayos la conciencia humana. Schelling caracteriza la empresa de su época posterior mediante la designación de «filosofía positiva». Con ella indica que la filosofía no puede llevar nada a cabo si no dispone ya de una previa donación espiritual. No es suficiente inferir a partir de los conceptos. La filosofía equivale para el Schelling tardío al temblor de una revelación.

¿Dónde ha quedado entre tanto el mal? Está presente en todas partes y se ha convertido en signatura de la época del mundo. Visto desde la filosofía tardía de Schelling, el mal es el

estado de un mundo invertido, que tiene necesidad de una revelación. El origen de la inversión es la libertad como «la posibilidad del bien y del mal». Sin duda, la libertad es una sobrecarga para el hombre, que no ha estado a la altura de la tarea de esclarecer en sí mismo la naturaleza, de hacer que la voluntad propia creada entre en la voluntad universal, de transformar el «espíritu egótico» en espíritu del amor. Así, afirma Schelling:

«Las acciones y los efectos de esta libertad [ofrecen] a grandes rasgos un espectáculo tan desconsolado, que desespero por completo de un fin y, en consecuencia, de un verdadero fundamento del mundo. Todo otro ser de la naturaleza es en su lugar o en su nivel lo que tiene que ser, de manera que cumple su fin. El hombre, en cambio, puesto que sólo puede alcanzar lo que debe ser con conciencia y libertad, mientras es inconsciente de su destino se siente arrastrado hacia un fin por este movimiento enorme y sin descanso que llamamos historia, hacia una meta que no conoce, y que por lo menos para él carece de fin. Ahora bien, como el hombre tiene que ser el fin de todo lo demás, a través de él todo lo demás se ha hecho también carente de fin [...]. En toda acción, en todo esfuerzo y trabajo del hombre no hay sino futilidad: todo es en vano, pues todo lo que carece de un verdadero fin es en vano. Así pues, lejos de que el hombre y su acción haga comprensible el mundo, es él mismo lo más incomprensible, y me arrastra ineludiblemente a la opinión de la infelicidad de todo ser, una opinión que se ha manifestado en tantos sonidos dolorosos de tiempos antiguos y recientes. Precisamente él, el hombre, me induce a la última pregunta, llena de desesperación: ¿por qué existe algo en absoluto? ¿Por qué no hay simplemente nada?».

Puesto que así se comporta la aventura de la libertad humana, puesto que esta libertad no conduce a un buen resultado, se hace necesaria una acción libre del Dios inmemorial. La libertad divina, que se manifiesta en el acontecer de la revelación, responde a la malograda libertad del hombre. En el drama del mundo y en la historia del hombre Dios tiene que tomar una y otra vez la iniciativa.

Schelling, a diferencia de Agustín, pretendía que el hombre

ha de regirse por sí mismo. En todo caso, para ello se requería una comprensión más profunda del «sí mismo». Y una vez lograda, podía emprenderse el vuelo hacia las alturas. Pero en el desarrollo de esta empresa se descubre una tiniebla amenazadora, en la que se hunde la naturaleza e incluso Dios mismo. Por eso tenía que suceder algo. Pero ¿cómo había de poder llegar el hombre a la luz si incluso Dios pertenece a las tinieblas con una parte de su esencia? Abandonado a sus propios medios no puede conseguirlo. Lo que tiene que suceder sólo puede provenir de la parte clara de Dios. El espíritu del amor, que sin duda en el hombre es demasiado débil, ha de revelarse de nuevo. O bien la creación no está terminada, o bien ha fracasado.

Con su filosofía de la revelación Schelling vuelve a situarse en el suelo de Agustín. No hay duda de que el hombre estaría perdido si pudiera regirse solamente por sí mismo. La *Filosofía de la revelación* concede de nuevo la palabra a la fe. Pero ya no se trata de una fe infantil, es más bien la fe a la que se llega después de una circunnavegación filosófica. Aunque lleguemos de nuevo al punto del que habíamos arrancado, lo cierto es que hemos experimentado algunas cosas, algunas cosas que han quedado detrás, o debajo, o por encima de nosotros.

Hay que hacerse a la idea del mal universal, que se coextiende con el mundo. Es la profundidad inexplicable del mundo. Pero por lo menos no habríamos de traicionar nuestra «alma llena de espíritu», este «cielo interior». Y en todo caso, cae bajo el poder de la libertad el mantener la fidelidad a un sí mismo mejor. Hemos de mantener la promesa, una promesa cuya plasmación inacabada somos nosotros.

5

Schelling afirma que «el querer es el ser originario». Pero en Schelling, este «querer», como sustancia propulsora de todo lo vivo, tiene la tendencia a «transfigurarse» y «espiritualizarse» con la evolución de la conciencia. Aunque la voluntad comienza oscura, contiene la potencia para hacerse clara. De todos modos, se da en ella además el drama de la libertad y, con ello, del mal. Comparece el mal cuando se invierte el orden de la voluntad, cuando allí donde se ha abierto paso ya la luz, a saber, en la conciencia humana, se alza la propia y egotista voluntad oscura sobre la voluntad universal, cuando la inteligencia, la luz de la razón, es utilizada solamente para fines egoístas.

El principio fundamental de la vida en Schopenhauer es asimismo la voluntad. Pero la voluntad no realiza ninguna historia de la glorificación, ninguna evolución hacia lo superior. Lo universal de la voluntad no es su proceso hacia la claridad, sino la oscuridad y el sinsentido de su universalidad. De ahí que para Schopenhauer no haya ningún Dios, ninguna tendencia a la divinización. Y el mal tampoco es la inversión de los principios, que para Schelling eran el de la voluntad propia y el de la voluntad universal. Según Schopenhauer, la razón en principio está sometida a la voluntad, es solamente una de sus funciones. En el hombre —dice Schopenhauer—, la voluntad ha recogido para sí una luz de su entorno, no para iluminar con ella el ser, sino para poder espiar mejor los objetos de su apetito. De todos modos, en Schopenhauer hay también otra razón que se desgaja de la voluntad en el arte o en la ascética. Es la razón suprarracional de la negación de la voluntad. Schelling espera la consumación en el ser, Schopenhauer espera ser redimido del ser.

Según Schopenhauer, el mal se ha hecho universal en un sentido que todavía hemos de explicar. Es cierto que el ser como voluntad está, propiamente, más allá del bien y del mal, es lo que es. Pero al aplicar el punto de vista de la significatividad moral, Schopenhauer no tiene reparos en calificar y rechazar el todo como «malo». Mirando a las experiencias de su juventud, dice que le sucedió como a Buda:

«A los diecisiete años, sin ningún género de adoctrinamiento escolar, me sacudió la vivencia de las penalidades de la vida, lo mismo que le sucedió a Buda en su juventud cuando vio la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte [...]. Mi conclusión fue que este mundo no puede ser obra de un ser totalmente bueno, pero sí puede ser obra de un diablo, que ha traído a las criaturas a la existencia para deleitarse con la contemplación de su tormento».

El diablo es aquí una metáfora. De hecho, Schopenhauer no se rompe la cabeza con ningún espíritu demoniaco, pues la voluntad ciega, la ausencia total de espíritu en el núcleo de todos las cosas, es suficiente para comprender la oscuridad del mundo.

Schopenhauer, al igual que Schelling al principio, continúa la llamada filosofía perenne *(philosophia perennis)*, expresión acuñada por Leibniz. Su nota común, desde los presocráticos hasta la metafísica del siglo XX, es el intento de comprender el absoluto, el uno, el todo, una de cuyas partes es el hombre. Es el intento de desarrollar la conciencia de una unidad metafísica, frente a la alternativa religiosa de una ruptura y de un abismo insuperable entre el hombre y Dios, el representante del todo. Según la concepción de la filosofía perenne, Dios no es el totalmente otro, contrapuesto al hombre, sino el absoluto, que envuelve al hombre y lo penetra. En él vivimos, tejemos y existimos, aunque esto no sea a través de la fe, como en la religión, sino en el medio del conocimiento. Puesto que la filosofía perenne entiende el absoluto como un todo integrante, su fin no es ser redimida, sino descubrir esa totalidad y con ello lograr una experiencia más profunda de la pertenencia a ella. Albert Einstein permanece en dicha tradición, pues afirma que la separación del todo es sola-

mente una «ilusión óptica» de la conciencia individual, y que la tarea del conocimiento consiste en sacarnos de esta «prisión» del propio engaño.

En el descubrimiento de la gran unidad nos cercioramos de las razones sólidas. Y así, Einstein todavía designa la experiencia de la unidad como una apertura de la «verdad suprema y de la belleza más radiante».

También Schopenhauer quiere explorar el todo, pero no da señal de complacencia. El todo que descubre es lo terrible e insalvable. El fundamento se le ha convertido en abismo, pero no en la misma forma que a Schelling. La esencia del mundo es la voluntad, y la voluntad es el corazón de las tinieblas. El pensamiento de Schopenhauer conduce hasta aquel punto donde tradicionalmente se producía la transición hacia algún tipo de trascendencia por el hecho de plantearse la pregunta: ¿qué se esconde detrás del mundo que aparece? También Schopenhauer plantea esta pregunta. Abre el mismo escenario en el que por lo regular aparecía solamente Dios, el absoluto, el espíritu. Ahora bien, en lugar de estas augustas figuras donadoras de sentido, sale entre bastidores la «voluntad» como la aparición de un agujero negro que retiene toda luz.

Arthur Schopenhauer parte de Kant, como hicieran Schelling, Fichte y Hegel. Sin embargo, a diferencia de éstos, no quiere superar a Kant en lo que se refiere a un renovado cercioramiento de la razón absoluta en la propia certeza subjetiva. Se adhiere firmemente al análisis kantiano de la limitación de nuestro conocimiento. Para él, al igual que para Kant, la imposibilidad de conocer el mundo tal como es «en sí» sigue siendo un principio inconmovible. A la totalidad de nuestra facultad perceptiva y cognoscitiva le da el nombre de «representación», y por esto puede afirmar que el mundo es nuestra representación. El sentido que Schopenhauer da al concepto de «representación» se distingue del tradicional. Normalmente «representar» significa figurarse, poner algo ante la mirada intelectual. Cuando vemos algo con nuestros ojos reales, no lo llamamos «representación». En cambio, para Schopenhauer son actos de representación actividades como ver algo con los propios ojos, notar algo con la propia mano, oler con la propia nariz.

Si todo percibir y conocer es «representar» en este sentido, ¿no estamos irremisiblemente hundidos en un sueño? Schopenhauer responde a esto con un sí y un no. Como Kant, responde con un «no», por cuanto resalta que sometemos constantemente nuestras representaciones a un cotidiano control del éxito, con lo cual se acomodan a la realidad, sin que por esto podamos saber qué es propiamente la realidad. En el terreno práctico, con nuestras representaciones nos las componemos muy bien en la vida. Los teóricos de la evolución biológica dirían que nuestro órgano de la concepción del mundo resulta adecuado a nuestro mundo de la vida, y que en todo caso ha de funcionar tan bien que nos ayude a sobrevivir. Si un perro con un palo largo en la boca quiere pasar a través de una puerta, moverá y girará una y otra vez la cabeza hasta que lo logre. Lo mismo que el perro a través de la puerta, el hombre pasa a través de la puerta de la verdad, si bien de una verdad que ya no es lo que en tiempos fue, pues ha perdido su venerable fascinación. Lo que antes era un exigente examen general, se ha convertido ahora en un insignificante ejercicio práctico.

Por una parte, pues, aunque estemos encerrados en nuestras representaciones, no nos hallamos hundidos en un sueño. Pero, por otro lado, según Schopenhauer, también es cierto que somos unos soñadores. En efecto, el envés de nuestras representaciones está escondido para nosotros. Nos movemos despiertos en el universo de las representaciones y, sin embargo, no logramos deshacernos del sentimiento de que aplazamos constantemente nuestro despertar. Y despertar significaría darnos cuenta finalmente de lo que es el mundo, más allá de que es mi representación.

El giro genial de Schopenhauer consiste en mostrar que está abierto otro camino para explorar la esencia del mundo: «Se buscó el camino hacia afuera en todas las direcciones, en lugar de entrar en uno mismo, en la esfera donde ha de resolverse todo enigma».

Como a traición, entramos de repente en el interior de la fortaleza, que no podemos expugnar desde fuera partiendo de los fenómenos, o sea, de nuestras representaciones.

Esta manera de abordar «desde dentro» es tan obvia, que la

filosofía la ha tenido escasamente en cuenta. Los caminos del pensamiento filosófico, que conducen hacia el exterior del mundo, comienzan normalmente por lo más inteligible que puede pensarse, sea Dios, la matemática, o el yo pensante. La filosofía comienza en sí misma, antes de que, en la búsqueda de la esencia del mundo, se atreva a dar el salto de tigre a lo que no es ella misma. Schopenhauer procede de manera distinta. Comienza con la experiencia de la propia corporalidad. No es el yo pensante, sino el yo corporal el que posee el poder clave para el misterio interior del mundo. Es cierto que el hombre también puede percibir el propio cuerpo desde fuera, como representación; pero hay todavía otro acceso: «desde dentro». El hombre lo nota como «aquello inmediatamente conocido para cada uno y que designamos con la palabra voluntad». Acerca del mundo de fuera e incluso acerca de mí mismo tengo representaciones, pero en mí mismo yo soy voluntad: dolor, apetencia, placer, o sea, modificaciones del ser en el propio cuerpo. Cada individuo es el escenario en el que se unen el sujeto de la representación y el sujeto del querer: la conciencia y el ser. Y de ahí extrae Schopenhauer una conclusión por analogía extraordinariamente osada: fuera del mundo como representación y de la voluntad experimentada en el propio cuerpo, no conocemos nada. Por tanto, si el mundo corporal ha de ser más que nuestra mera representación —y, naturalmente, de ahí hemos de partir—, no podemos menos de atribuirle «en sí y en su esencia más íntima lo que encontramos inmediatamente en nosotros como voluntad». Por tanto, a la pregunta de qué es el mundo, prescindiendo de que éste es mi representación, Schopenhauer responde: el mundo es voluntad. De ahí viene el título de su obra principal, el título que resume muy condensadamente su filosofía entera: *El mundo como voluntad y representación.*

Ahora bien, Schopenhauer no sólo da una nueva versión al concepto de representación, sino que también cambia el significado del concepto de «voluntad». La noción de voluntad en la tradición filosófica, y también la acepción del término en el lenguaje usual, une «voluntad» con «intención», «fin», «meta». Así, cuando yo quiero algo, me he representado este «algo», lo he pensado y visto. En esa acepción, la voluntad está intelectuali-

zada. Es el carburante que empleamos cuando el entendimiento ha hecho ya los planes. Pero éste es precisamente el sentido que Schopenhauer no quiere dar a la «voluntad». Ésta es, más bien, un primario movimiento y aspiración vital, que en caso extremo puede llegar a hacerse consciente de sí mismo, y adquirir así la conciencia de una meta, de una intención, de un fin. Una piedra que cae, si fuera consciente de sí misma, tendría que llamar su «voluntad» a lo que la hace caer, a la gravedad. De igual manera, lo que sucede en nosotros y con nosotros no es otra cosa que la voluntad.

Por tanto, esta voluntad no es nada de tipo inteligible. El fundamento del ser no es del tipo de un logos. Una de las páginas más impresionantes en la obra de Schopenhauer, un pasaje que muestra con suprema claridad esta oscuridad del fundamento, dice así:

«Es inútil intentar explicar la oscuridad que se extiende sobre nuestra existencia [...] esgrimiendo razones al estilo de que hemos sido desgajados de una cierta luz originaria, o de que nuestro ángulo visual ha quedado reducido por causa de algún obstáculo exterior, o de que la fuerza de nuestro espíritu no es adecuada a la magnitud del objeto. A tenor de tales explicaciones dicha oscuridad sería solamente relativa, se daría tan sólo en relación con nosotros y con nuestra forma de conocimiento. ¡No!, la oscuridad es absoluta y originaria: se explica por el hecho de que la esencia interior y primigenia del mundo no es conocimiento, sino solamente voluntad, una voluntad carente de conocimiento. El conocimiento en general es de origen secundario, es accidental y exterior. Por ello la mencionada oscuridad no es una mancha casualmente ensombrecida en medio de la región de la luz. Muy al contrario, el conocimiento es una luz en medio de una originaria tiniebla sin límites, de una inmensidad tenebrosa en medio de la cual se pierde».

El hecho de que exista la voluntad ya antes de que se abra un cielo de fines es algo que por sí solo constituye ya aquella oscuridad que se difunde luego sobre todas las relaciones del mundo. En nosotros mismos notamos que el fundamento del mundo es

un abismo. Pues, según Schopenhauer, esta voluntad experimentada en el propio cuerpo es un impulso que apetece sin descanso; ciega y carente de fin y sentido, no puede saciarse por ningún medio. Por tanto, el universo de la voluntad tampoco es ningún «cosmos» armónico. Habríamos de horrorizarnos ante la naturaleza de la voluntad, afirma Schopenhauer. No hay en ella ningún reino en el que nos abrigue la madre. No podemos tener amistad con una tierra que para nada ha puesto su mirada en nosotros, que en todo caso conserva la vida de la especie con nuestra muerte. La naturaleza no es un lugar de calma, sino de agitación. Nos envuelve en el espectáculo tumultuoso de una batalla en la jungla. Demos otra vez la palabra a Schopenhauer para la descripción de este espectáculo de la oscura enemistad:

«En la naturaleza vemos por doquier pugna, lucha, cambio de la victoria [...]. Donde esta lucha general se hace visible con mayor claridad es en el reino animal, que toma el mundo de las plantas para su alimentación, y en el que cada animal es la presa de otro [...] pues cada animal sólo puede conservar su existencia suprimiendo constantemente a otro ser extraño; así, la voluntad de vivir se alimenta de sí misma sin cesar y es su propio alimento bajo diversas formas. Y finalmente el género humano, porque subyuga a todos los demás, considera la naturaleza como una fábrica para su uso. Pero este mismo género pasa a ser en sí mismo el escenario en el que se revela de manera más clara y horrible aquella lucha, aquella escisión de sí mismo, y donde el hombre se convierte en "lobo para el hombre" *(homo homini lupus)*».

Schopenhauer rechaza las perspectivas de solución consistentes en la reconciliación general que han mantenido su poder hasta la actualidad, sea la del «retorno a la naturaleza», sea la de una razón mejorada. Ni la concordancia con la naturaleza, ni la razón desbrozarán el camino del progreso. Pero tampoco puede remitirse a Schopenhauer la moderna crítica de la razón, que carga sobre ésta la responsabilidad por el estado catastrófico de la civilización. Es cierto que también Schopenhauer desenmascara una dialéctica de la Ilustración, un vuelco de la razón ilustrada

en una nueva forma de violencia. Y sin embargo, para él la destrucción y la violencia del poder no proceden de la razón misma, sino tan sólo de la voluntad, que toma instrumentalmente la razón a su servicio. Para este antiguo aprendiz de comerciante, la razón es la dependienta que se apresura veloz adondequiera que la envíe el jefe, la voluntad. Una realidad destructora y cruel no puede abordarse a base de una crítica de la razón, sino en todo caso mediante un relajamiento de la voluntad, en la contemplación, en el arte, en la filosofía y, por último, en la ascética de la negación de la voluntad de vivir.

Me ocuparé enseguida de esta perspectiva de fuga en el pensamiento de Schopenhauer, de su peculiar mística. Pero digamos antes algunas palabras sobre su metafísica. Como todos los metafísicos anteriores, se atiene con firmeza a la idea de la unidad, a la idea de que las múltiples formas del mundo son reducibles a un punto de unidad. Según esta sugestión metafísica, la pluralidad de las apariciones se trueca en el monismo de la esencia. Schopenhauer mismo usa al respecto la imagen de la esfera, todos los fenómenos del mundo tienen su plaza en la superficie de la esfera y allí se encuentran las múltiples relaciones y estructuras. Pero a partir de cada punto de dicha superficie puede trazarse una línea que va a parar al centro común. Por más que hagamos girar la esfera en todas las direcciones, nunca llegamos a su centro. La sugestión metafísica de un centro común permite a Schopenhauer hablar de una voluntad unitaria del mundo, que luego entra horrorosamente en el escenario de la vida bajo diversas máscaras, desgarrada en sí y desgajada de sí misma.

El recurso de Schopenhauer a la voluntad del mundo es deudor del monismo metafísico. No hay duda de que sería posible un pensamiento metafísico de la pluralidad, del individualismo en el fondo del ser, que germinalmente ya desarrolló Leibniz con su teoría de las mónadas. Sin embargo, Schopenhauer permanece bajo el hechizo de una tradición poderosa, que disuelve lo plural en el gran singular, como si sólo allí pudiera encontrar paz el alma, como antes la encontraba en Dios.

Pero el punto de unidad de Schopenhauer, la voluntad del mundo, no es precisamente algo parecido a un punto de quietud; es más bien el corazón de la inquietud, un absoluto como centro

de excitación. He aquí la ironía abismal en la que se enreda la voluntad de unidad en Schopenhauer. Cuando la voluntad de verdad llega a la meta, advierte que se había prometido algo muy distinto. Con impávida pasión, Schopenhauer se despide de toda la complicada tradición de la teodicea, que trataba de justificar a Dios mediante la justificación del mundo. «Ahora bien, este mundo está dispuesto con el grado exacto de indigencia que necesita para existir. Si fuera todavía un poco peor, ya no podría existir. Por consiguiente, no es posible un mundo peor, pues no podría existir, de modo que el actual es el peor entre los posibles.»

Schopenhauer pide a una conciencia despojada de ilusiones que aprenda a vivir sin confianza en el mundo. Estamos solos y no hay ningún ser superior que tenga algún plan en relación con nosotros. No hay una providencia que piense en nosotros. Desde la perspectiva de Schopenhauer, es recomendable retirar el crédito al mundo. Y sin embargo, la afirmación, la autoafirmación elemental de la vida es y sigue siendo poderosa con desmesura (también en Schopenhauer). Ése es el poder oscuro de la voluntad, de la «voluntad propia», como diría Schelling.

La voluntad de vivir toma cuerpo en el individuo particular, percibido como inconfundiblemente singular. El individuo es un misterioso punto de cruce. El sujeto del querer y el sujeto del conocimiento se encuentran juntos en un único punto: en el individuo. Hay tantas singularidades como individuos. El individuo es el escenario de un doble prodigio: una voluntad sabedora de sí misma y un saber que se quiere. Hay, por tanto, motivo suficiente para que un individuo quiera afirmarse y delimitarse, aunque sea carne salida de la carne y espíritu salido del espíritu. La propia afirmación de la voluntad por lo regular se arma con un gran «no» contra los otros cuerpos en los que se encarna la voluntad. Con imágenes grandiosas pone Schopenhauer ante nuestros ojos este teatro de la autoafirmación:

«Pues, así como en el mar rugiente, que, ilimitado por todos sus lados, levanta y hunde bramadoras montañas de agua, se sienta un barquero en un bote, confiando en el débil vehículo, de igual manera se sienta tranquilo el hombre individual en medio de un mundo lleno de tormentos, apoyado y confiado en el prin-

cipio de individuación [...]. Le resulta extraño el mundo ilimitado, lleno de sufrimientos por doquier, en el pasado infinito, en el futuro sin fin [...]. Es real para él su persona en vías de desaparición, su presente inextenso, su bienestar del instante [...]. Hasta ese momento vive tan sólo en la más interior profundidad de su conciencia un presentimiento muy oscuro de que propiamente todo aquello no es tan extraño para él, sino que tiene una relación con él, una relación contra la que el principio de individuación no puede protegerlo. De este presentimiento procede aquel horror indeleble y común a todos los hombres [...] que de pronto se apodera de ellos cuando, por la casualidad que sea, quedan desconcertados en el principio de individuación».

Pero el «horror» ante la falta de consistencia del individuo, por lo regular se trueca en una autoafirmación histérica, en un egoísmo que incrementa su autoafirmación hasta la malignidad y crueldad frente a otros «yoes». Schopenhauer describe un mundo de egoísmos enemistados entre sí. Y, con claros apoyos en Hobbes, desde ese trasfondo desarrolla su teoría del Estado: éste pone un «bozal» a los «animales de rapiña», con lo cual no mejoran moralmente, pero se hacen «inofensivos como un animal herbívoro». Schopenhauer se opone explícitamente a todas las teorías desarrolladas bajo el influjo de Kant, que esperan del Estado una mejora, una moralización del hombre (Fichte, Schiller, Hegel), o que, con actitud romántica, ven en el Estado una especie de organismo superior de la humanidad (Novalis, Schleiermacher, Bader). El Estado es para Schopenhauer exactamente la «máquina social» que horroriza a los románticos de ayer y hoy, una máquina que en el mejor de los casos doma los egoísmos y los une con el egoísmo colectivo del interés por la supervivencia. Para este fin Schopenhauer desea un Estado dotado con fuertes medios de poder, aunque su poder haya de reducirse a lo exterior. El Estado nada ha de buscar ni disponer en la actitud y manera de pensar de sus ciudadanos. El autor comentado nos ofrece así un Estado fuerte y un concepto débil de política. Schopenhauer nos previene contra un Estado que quiera fundar sentido, contra un Estado con alma, que en cualquier ocasión echará mano del alma de sus ciudadanos.

Aunque es cierto que todos levantamos una barricada en torno a nuestra individualidad, intentando encerrarnos en una fortaleza, sin embargo hay también experiencias que muestran nuestra pertenencia al todo. Para Schopenhauer hay una especie de metafísica comunidad solidaria, no como norma moral, sino como experiencia, no con carácter de deber, sino con rango de ser. Hay acciones que acontecen contra las fuerzas propulsoras del egoísmo. Las llamamos «morales». ¿Se producen realmente por imperativo categórico?, pregunta Schopenhauer. Su respuesta es que «no». Tiene que haber en nosotros tendencias que fundan tal acción. No bastan las exigencias. Hemos de atender a nuestra experiencia para poder descubrir las bases de la moral. Éstas radican en la tendencia a la compasión. Por la compasión, aunque sólo sea durante breves instantes, se relaja la guardia en la fortaleza de nuestro egoísmo. Schopenhauer interpreta la compasión como la ocasional y sorprendente experiencia de que todo fuera de mí es igualmente voluntad, lo mismo que yo, y de que todos sufren dolores y tormentos, lo mismo también que yo. Al que siente compasión, «se le ha hecho transparente el velo de Maya, y el engaño del principio de individuación lo ha abandonado».

La compasión es una experiencia individual que la voluntad hace consigo misma, pero sin autoafirmación individual de la voluntad. Es la capacidad en ciertos instantes de extender más allá de los límites del cuerpo individual la intensidad de la experiencia de la voluntad en el propio cuerpo. La voluntad ya no está concentrada solamente en éste, sino que, por así decirlo, se ha hecho transparente y experimenta lo propio en lo extraño. *Tat twam asi* («todo eso eres tú»), según reza la antigua fórmula india para esta experiencia. La compasión no puede predicarse, ha de percibirse. Pero como reivindica nuestra acción, es posible cerrarse y embotarse frente a ella. Y así se añade algo que tiene el carácter de exigencia. En efecto, para sentir compasión, hemos de evitar que la impidamos. No es necesario que nos convenzamos de la compasión, es suficiente que le demos entrada. Sin embargo, la compasión es un acontecer no en la esfera de la razón (moral), sino en la de la voluntad: es una voluntad que nota los sufrimientos del otro y, por lo menos durante unos instantes, deja de quererse a sí misma exclusivamente en su limitación in-

dividual. En la compasión experimentamos el dolor y la culpa de la individuación, la culpa de ser el que uno es y la de que, por el mero hecho de existir, actuamos como un agente en el mundo de la voluntad desgarrado por la lucha. Puesto que esta experiencia es dolorosa, también la compasión irá unida siempre con el sufrimiento en sí mismo. Por compasión podemos hacer algo que prohíbe abiertamente la razón de la propia conservación. De la compasión en Schopenhauer no resulta ninguna fe en una superación histórica del dolor. Los que presumen de saber cómo se puede curar el todo, con demasiada frecuencia critican la compasión como un sentimentalismo ineficaz frente a síntomas particulares del sufrimiento general. Horkheimer, ajustando cuentas con las propias ambiciones y defendiendo la filosofía de la compasión en Schopenhauer, responde a esa crítica:

«Desconfía de aquel que dice: si no ayudamos exclusivamente al gran todo, es imposible prestar ninguna ayuda. Ésa es la mentira de la vida de aquellos que no quieren ayudar en la realidad y se excusan con grandes teorías de su obligación en el caso concreto y determinado. Racionalizan su falta de humanismo».

La ética de la compasión en Shopenhauer es una ética del «a pesar de todo». Sin garantía ni justificación alguna en el terreno de la filosofía de la historia, y con el trasfondo de una metafísica desconsolada, aboga por aquella espontaneidad que al menos quiere mitigar un sufrimiento que continúa. Anima a la lucha contra el sufrimiento y afirma a la vez que no hay ninguna perspectiva de que en principio sea posible la superación del mismo. Pero su ética incita a una solidaridad como si se tratara de una posibilidad real. La filosofía de la compasión en Schopenhauer es una filosofía del «como si».

A partir de la compasión, la argumentación del autor conduce a la filosofía de la negación. Cuando el sufrimiento del otro deja de ser extraño, cuando experimentamos la unión mística de la compasión, puede suceder que cambie la voluntad del individuo respectivo y se estremezca ante los placeres de la vida. «El hombre llega al estado de renuncia voluntaria, de resignación, de verdadera indiferencia y total despojo de la voluntad.»

Topamos aquí con una dimensión muy oscura de la filosofía de Schopenhauer. No sólo es oscuro el tema mismo, la negación; es también oscura y contradictoria la formulación conceptual de la experiencia que constituye la base de partida. Una primera dificultad se desprende ya de la metafísica misma de la voluntad en Schopenhauer. Pues su inmanencia radical prohíbe toda intervención trascendente de poderes superiores. Por tanto, la negación de la voluntad no puede ser el efecto de un poder superior, en el sentido de un conocimiento que domine la voluntad. Pero Schopenhauer se expresa a veces como si no fuera así. Dice, por ejemplo, que la voluntad «es rota». Ahora bien, si la voluntad es todo, si ella constituye el poder primario de lo real, ¿quién o qué habría de poder romperla? En consecuencia, si Schopenhauer quiere permanecer en el marco de su metafísica de la voluntad, no podrá entender la negación de la voluntad como un proceso del conocimiento, sino que habrá de entenderla como un acontecer del ser. La negación de la voluntad no es ningún acto, sino el suceso de la propia supresión de la voluntad, no es ningún terminar, sino un cesar. Lo que nosotros no producimos por poder propio, en la fe cristiana se llama gracia. En Schopenhauer, el cesar del que hemos hablado es también gracia.

Este acontecer puede comenzar con la experiencia de la compasión, y puede consumarse en aquellas figuras como Cristo, Buda, Francisco de Asís, en los grandes místicos y ascetas, en todos aquellos genios del corazón en los que Schopenhauer pone su mirada, si bien con la clara confesión de que él mismo, en su propia persona, es una figura de otro tipo.

Schopenhauer, llegado a la cumbre de su filosofía, roza los límites de la argumentación racional. Tiene que conformarse con señalar a aquellos elegidos que superaron el mundo. Pero en un pasaje admirable intenta describir el mundo tal como éste podría parecerles a los santos, que se han puesto a salvo de sus hechizos, y tal como se muestra también a su propia «conciencia mejor»:

«Tranquilo y sonriente, con mirada retrospectiva ve los espejismos de este mundo, que antes eran capaces de mover y atormentar su ánimo, pero ahora están indiferentes ante él como las figuras

del ajedrez después de acabar el juego, o como los disfraces arrojados por la mañana, cuya figura nos hostigaba e inquietaba en la noche de carnaval. La vida y sus figuras fluctúan todavía ante él como apariciones huidizas, a la manera de los débiles sueños del amanecer, a través de los cuales se trasluce ya la realidad para el que está medio despierto, de manera que carecen de fuerza para engañar».

Sin duda, Schopenhauer conoció tales «instantes sagrados», que de forma tan penetrante sabe describir. Y en el fondo, esos instantes constituyen el centro existencial y creador de su filosofía. En los años tempranos de la juventud, cuando andaba «embarazado» de su obra, llenó su diario de notas sobre esta «conciencia mejor», según la expresión que usa. Ésos son sus momentos extáticos. Schopenhauer delimita la «conciencia superior» frente a la empírica y frente a la conducta adaptada a la realidad que va ligada a la conciencia experimental.

La «conciencia mejor» es un éxtasis de claridad e inmovilidad, podría caracterizarse como una euforia del ojo, para el que, a causa de tanta capacidad de ver, llegan a desaparecer los objetos. El que goza de ese éxtasis en el ver, se sustrae al ser. Por ello, la aludida vivencia extática se opone diametralmente a otro tipo de éxtasis, al que se produce cuando nos arrojamos al mar de los apetitos, cuando el cuerpo nos arrebata, cuando nos disolvemos en la orgía de la sensibilidad. En tales casos no se abandona el cuerpo, sino que se incrementa hasta convertirse en cuerpo del mundo. También aquí desaparece el yo de la afirmación de sí mismo, por cuanto se entrega a los poderes de las pulsiones, que no tienen naturaleza de yo. Desde Nietzsche, Dionisos representa la imagen de todo esto; él es el dios desenfrenado de una metafísica del cuerpo. Sin duda eso es metafísica, pues se trata de aquel más allá vertiginoso al que pueden conducirnos los disfrutes del cuerpo. En esa esfera, el yo no puede sino molestar; lo mejor es que desaparezca. Si se queda, no puede llegar Dionisos, este «dios venidero».

Para Schopenhauer, que ya en su juventud había escrito poéticamente: «¡Oh voluptuosidad, oh infierno!», Dionisos era el hombre falso. Pero en su diario escribe: «Intenta por una vez ser

enteramente naturaleza. Es terrible tener que pensar: no puedes tener tranquilidad de espíritu si no estás resuelto, llegado el caso, a destruirte a ti, y esto significa, a destruir toda la naturaleza para ti».

Arthur Schopenhauer es demasiado exigente, está demasiado sediento de intensidad para conformarse con su cotidiano yo empírico. Quiere rebasar los límites. Se entrega a la superación del límite hacia lo supraindividual, al éxtasis claro de la «conciencia mejor». Y a su vez se pone en guardia contra la otra superación del límite, que conduce a lo infraindividual, contra el éxtasis de Dionisos. Eso guarda relación con una adversidad fundamental frente al cuerpo, que tiene también sus presupuestos biográficos, unos presupuestos de los cuales no hace falta hablar aquí.

Con la referencia a la «conciencia mejor» ya ha podido verse claramente que cuando la voluntad muere en la negación, lo que queda no es una pura y simple nada. Hay allí un despertar. Quizás el mundo de la voluntad no lo es todo. Más tarde Schopenhauer, repasando retrospectivamente su filosofía, dijo: «En mí el mundo no llena la posibilidad entera de todo ser». El ser es más amplio que el mundo de la voluntad. Estamos ante una sorprendente afirmación de Schopenhauer, pues lo que acabamos de decir significa que la negación no conduce a un no ser, sino a otro ser.

Toda gran filosofía tiene su reducto inefable, su misterio imposible de formular. Schopenhauer lo insinúa cuando dice que «en mí, el mundo no llena la posibilidad entera de todo ser». Y eso significa que la negación de la voluntad de vivir en Schopenhauer no afecta a la vida en general, sino a esta lucha de la vida en la jungla. No obstante, Schopenhauer experimenta tan totalmente la ley de la jungla inherente a la vida, la experimenta en tal medida desde su base natural —y no sólo desde la base social, cuyos datos son los más disponibles—, que la libertad concreta de dicha ley, el cesar, se convierte para él, a la postre, en un misterio incomprensible; y de hecho nuestro autor lo vive como tal, como una «conciencia mejor». Lo que aquí acontece también podría formularse así: la lógica de la lucha de la vida es total. Pero cuando se rompe, esta ruptura constituye un misterio. El mundo del querer sobrevivir es el infierno; sólo lo que no quiere

sobrevivir a todo precio tiene la ocasión de una vitalidad real. Pero semejante vida no puede menos de presentarse como nula desde la perspectiva de la lucha por la existencia.

En la filosofía de Schopenhauer, todo empuja hacia una vida transformada. La gran transformación sería la iluminación sagrada. Indicarla es todo lo que puede hacer Schopenhauer. Él mismo confiesa que en su propia persona «sólo» llega hasta la filosofía, o hasta el arte. Ahora bien, la filosofía y el arte están a medio camino. Por tanto, lo que el autor comentado alcanza es una santidad a corto plazo, un saborear anticipadamente o, expresado en forma prosaica, una distancia estética o contemplativa del mundo.

Si quisiéramos caracterizar la filosofía de Schopenhauer en conjunto, habría que designarla como una metafísica de la distanciación estética. A diferencia de la metafísica tradicional, su aspecto redentor no radica en el contenido de lo que se descubre como «esencia» detrás del mundo aparente. En Schopenhauer se da también un contenido esencial, que es la voluntad universal; pero ésta es precisamente el verdugo, el corazón de las tinieblas. Lo que exonera y redime no está en el contenido, sino en el acto del pensamiento distanciador mismo. Se trata de una distancia estética frente al mundo; y hemos de advertir que «estético» significa mirar al mundo y «no estar entretejido para nada con él en el plano de la actividad». Este distanciamiento estético abre un lugar de trascendencia, que forzosamente ha de quedar vacío, según hemos visto. No tiene lugar ningún querer, ningún deber; se da tan sólo un ser que se ha convertido enteramente en ver, en «ojo del mundo». Schopenhauer rechaza todos los demás intentos de reconciliación. No admite ninguna inmersión en la naturaleza dionisiaca, ninguna inclusión relajada en el absolutismo espinosista de la realidad necesaria, ninguna redención en el espíritu absoluto de la realización histórica de sí mismo y del mundo. La redención se da solamente en el *ver* distanciado, y por tanto, estético, del mundo.

Ese ver sereno es aquel tipo de negación que la filosofía misma todavía puede realizar como acto. No puede ir más lejos. Pero cuando lo alcance, la filosofía podrá tener también el efecto que Schopenhauer atribuye al arte beatificante:

«Pues mientras dura ese instante quedamos libres del impertinente asedio de la voluntad; celebramos el sábado en el que descansamos del aprisionamiento en la cárcel correccional del querer, se detiene la rueda de Ixión».

En nuestro autor, el mundo de la voluntad y el mal se aproximan entre sí hasta coincidir. Contra el mal, el pensamiento es una ayuda, pero no en el sentido de que como introducción a la acción pudiera cambiar fundamentalmente el mundo, sino como alternativa frente a la acción misma.

Pensar en lugar de actuar; ahí tenemos el programa de Schopenhauer contra el mal. Y desde su perspectiva, contra el mal no han crecido más hierbas que las de su jardín. Pero es un programa que envuelve de otra manera en un mundo sin salvación, y lo hace de una manera distinta de la que Schopenhauer mismo entrevé. Pues, en efecto, acepta una nefasta división de trabajo, ya que, mientras unos piensan, otros actúan. Y así todo queda dispuesto para que la historia continúe con su maldad.

6

Agustín, Schelling y Schopenhauer comparten la persuasión de que el hombre no sólo vive en una naturaleza llena de riesgos, de que no sólo funda sociedades donde la convivencia con sus iguales es peligrosa, sino que además representa un riesgo para sí mismo. No puede regirse por sí mismo, dice Agustín.

Y el drama de la libertad lo sobrecarga, añadirá Schelling. El pensamiento filosófico podrá en efecto embelesar su alma con el encanto de un cielo, pero quizás eso no tenga gran trascendencia en el plano de la historia de la humanidad. Posiblemente, el individuo que filosofa puede anticiparse a la especie «y alcanzar para sí una conquista prematura de lo supremo», pero el conjunto de la especie necesita una revelación para volver su destino hacia el bien. Dios, como libre fundamento del mundo, tiene que corregirse una vez más y hacerse cargo de la libertad del género humano.

Desde el punto de vista de Schopenhauer, al hombre no le ha probado bien el hecho de convertirse en el escenario donde se hace consciente la voluntad ciega. Pues ¿qué es la voluntad? Es la codicia elemental de mantenerse en la vida a todo precio. Por tanto, es una voluntad que a la fuerza habrá de enemistarse con otras encarnaciones de la voluntad. Como tal, implica una ofensa constante a la conciencia que hace alarde de los derechos de soberanía. La voluntad pone en ridículo al espíritu y reduce a cenizas sus ambiciones de sentido. La conciencia, que plantea la cuestión del para qué y por qué, se precipita en la oscura inmanencia del desarrollo de las fuerzas instintivas y no pasa de la muda tautología: la voluntad se quiere a sí misma. Más allá de la voluntad no hay sino la nada. El lugar de la trascendencia

está vacío. De este vacío y esta nada, Schopenhauer es capaz de extraer algo así como un logro redentor. Es cierto que no se convirtió en el Buda de Frankfurt, pero llevó bastante lejos sus experimentos con la distanciación filosófica del mundo. Exploró la cuestión de cómo es posible desacostumbrarse del mundo, aunque sin abandonarlo. No fue capaz de seducir a las almas con ningún cielo, pero su genio metafísico descubrió las delicias del espectador invitado, del que asiste al espectáculo sin pagar. Su sentencia moral sobre este mundo de la voluntad afirma sin paliativos: es malo. Hay que mitigar la voluntad y mantener distancia frente a ella. Serán pocos los que lo logren y, por eso, tiene que entrar en acción el poder de las instituiciones estatales para que la comunidad humana no se hunda en un caos asesino.

También Agustín daba vueltas en torno al tema del estado del mundo. Pero no trascendió hacia un vacío, sino que encontró un infinito frente a él. La experiencia de Dios deshace los límites, pero no carece de forma. Hay en ella revelación, modelos vivos, rituales, una liturgia, el código de una doctrina. Expresado con toda brevedad: existe la Iglesia. «Dejé que mi alma creciera por encima de mí», dice Agustín. Y ¿adónde llega? No hasta Dios, cosa imposible; pero sí hasta la «casa de Dios». Y Agustín incluso se corrige, pues el suelo que pisa no es todavía la auténtica casa de Dios. La sublime morada de Dios está profundamente escondida; no obstante, él tiene «una tienda en la tierra». Y esta tienda es la Iglesia, la casa adecuada para los itinerantes, para los peregrinos que todavía están en camino hacia Dios. La Iglesia protege y dirige este viaje de los peregrinos, aporta orden y organización, da un soporte a los sentimientos vacilantes, protege a la religión de hundirse en la interioridad, confiere firmeza y duración y en el «sonar del júbilo» hace gustar anticipadamente la «fiesta eterna» en la casa del Señor. Lo mismo que el pensamiento extático de Platón (ansioso de «tener el alma para sí misma») permanece referido al espacio de la polis, de igual manera la aspiración de Agustín a dejar que el alma «crezca más allá de sí misma» encuentra un apoyo en la Iglesia.

Agustín sigue el camino que conduce desde el éxtasis a la institución eclesiástica, con la esperanza de que el torrente de la

gracia fluya también a la inversa: desde la institución al éxtasis. Este camino inverso significa educación, disciplina, sacramento. Se trata de que la relación religiosa esté anclada con firmeza. Y esto es lo que aporta la institución de la Iglesia, en la que la espiritualidad se hace duradera. Los donatistas, herejes del norte de África, exigían que sus jefes jerárquicos fueran moralmente irreprochables. En conflicto con ellos, Agustín defiende firmemente el principio de que también el ministro de la Iglesia es un hombre débil, y posiblemente incluso un hombre malo. No tiene el oficio porque sea digno, sino, a la inversa, es digno porque ejerce el ministerio eclesiástico. En la institución uno puede vivir moralmente por encima de su propia condición.

La institución cosifica la historia de la salvación. También el acontecer de los sucesos sagrados tiene que ser administrado. Por eso Agustín define la Iglesia como la «ciudad de Dios», que desde la casa de Dios descuella en la ciudad secular. «Por ello ambas ciudades fueron fundadas mediante dos tipos de amor, la terrestre por el amor a sí mismo, que crece hasta el desprecio de Dios, y la celeste por el amor a Dios, que se eleva hasta el desprecio de sí mismo.» Pero las dos ciudades están «mezcladas y enlazadas entre sí» en este mundo, pues la Iglesia, la comunidad de aquellos que «en la lejanía peregrinan en la vida pasajera», también requiere necesariamemte la paz terrestre, de la cual debe cuidar el Estado secular. Mientras la ciudad celeste peregrina en la tierra a través de los tiempos al lado de la terrestre, ambas recorren un trecho común del camino, y reina la concordia entre ambas en las cosas que pertenecen al ámbito de la vida perecedera. Así como en el caso de Platón y Aristóteles la comunidad de la ciudad ofrece aquella seguridad que permite al filósofo el disfrute del pensamiento puro, de igual manera en Agustín el Estado secular garantiza una seguridad elemental de la existencia y la paz como presupuesto para «la comunidad concorde del disfrute de Dios». De todos modos, esto no es un presupuesto necesario, pues el amor de Dios es más fuerte que toda ansiedad por la existencia, y en caso de necesidad puede mantenerse en medio de un gran desorden bajo el cielo. Quien ha relajado sus vínculos con el mundo, o bien, a la inversa, quien ama el mundo por amor de Dios y no por causa de él mismo, ciertamente echará

de menos con dolor la paz terrestre, pero, no obstante, la paz celeste podrá otorgarle tranquilidad.

Agustín fue sometido a prueba en este asunto. Escribió su *Ciudad de Dios* en los años de desmoronamiento del Imperio romano. Cuando en el año 410 d.C. comenzaba la redacción de dicha obra, los visigodos conquistaron Roma bajo el mando de Alarico. Y la obra fue concluida cuando los vándalos penetraban en el norte de África capitaneados por el rey Genserico. En aquel tiempo, las cosas pintaban mal en lo relativo a la paz terrestre.

También la paz celeste es un asunto precario. Agustín, que después de su conversión habría preferido pasar su vida en un monasterio de clausura, se sentía fatigado por el ministerio eclesiástico que ejercía al servicio de esta paz. «Nada es más bello que investigar en el silencio los ricos tesoros de los misterios divinos; esto es dulce y bueno. En cambio, predicar, exhortar, castigar, ser edificante, estar en su puesto para cada uno, todo eso es un duro gravamen, un gran peso, una fuerte carga. ¿Quién no querría huir de semejante trabajo? Pero el evangelio me atemoriza.»

¿Por qué le atemoriza el evangelio? Agustín no sabe si la buena nueva es válida también para él, si al final de los tiempos estará entre los salvados o los condenados.

Para Agustín, los éxtasis plotinianos del alma tenían el inconveniente de que mezclaban a Dios en los fluctuantes y mutables procesos psíquicos. Ahora respira bajo el techo de la Iglesia, en la «tienda de Dios». No le cabe ninguna duda de su existencia, lo que le atormenta es la incertidumbre de si este Dios lo mirará también con benevolencia. La inquietud de Agustín aumenta con el paso de los años. Cuando los vándalos sitian su ciudad, contrae una enfermedad mortal; yace en la cama y no puede levantarse. Hace que escriban cuatro salmos penitenciales en un pergamino y los cuelga en la pared, con el fin de tenerlos constantemente ante los ojos y poder leerlos desde la cama. Se agarra a esto con tal de no precipitarse al abismo de la angustia de su alma. El clamor del sitio penetra en la cámara del enfermo y Agustín cavila sobre la pregunta de si la lucha entre el reino de Dios y el mundo terrestre está entrando en su dramática fase final, y si, por tanto, ha llegado el final del mundo y con ello la hora de la decisión relativa a la salvación de su propia alma.

También, y precisamente en esas últimas horas, se pone de manifiesto que Agustín tenía con toda evidencia buenas razones para estremecerse ante la profundización en la propia alma, tanto como si se asomara a un abismo. No olvidemos que las *Confesiones* de Agustín, singular documento occidental de la mirada hacia el interior, no eran una obra de diálogo solitario consigo mismo. Agustín sólo quería dialogar consigo mismo bajo la condición de que entre el yo y «el mismo» estuviera en juego el gran tercero, el Dios de la Iglesia. Entre el yo que pregunta y «el mismo» interrogado estaba Dios, un Dios que se ha hecho «realidad fija» en la institución y en la revelación conservada por ella. Sólo por este rodeo creía Agustín que le era posible desterrar el peligro de precipitarse en el abismo de la propia alma. Por tanto, la relación consigo estaba mediada por Dios, el buen espíritu de la institución eclesiástica. Agustín estaba persuadido de que sólo así puede el hombre componérselas consigo mismo. El contacto del yo consigo mismo sólo se consigue mediante rodeos, y no mediante un acceso directo.

Agustín expresa aquí una experiencia que milenio y medio más tarde formulará Arnold Gehlen como un dato antropológico fundamental.

En el trabajo *Sobre el nacimiento de la libertad desde la alienación,* aparecido en 1952, Gehlen resume su antropología en el siguiente pensamiento. El hombre está sobrecargado por su propia subjetividad. No puede fundarse cosa alguna sobre la subjetividad porque ésta se hunde en la nada, en aquella grieta («hiato»)* que se abre cuando el hombre cae fuera de los automatismos de sus acciones y se hace interior. En lugar de intentar llegar a sí mismo, sería mejor que intentara llegar al mundo. La cosificación y la objetivación son alienaciones necesarias para la supervivencia. El hombre es un animal blando, las instituciones son la corteza y la coraza que le dan sostén y lo protegen. «El hombre sólo puede mantener una relación duradera consigo mismo y con sus semejantes por vía indirecta, tiene que reen-

* Del latín *hiare*, separar. *(N. del T.)*

contrarse a través de un rodeo, alienándose; y aquí tienen su puesto las instituciones.»

Sin embargo, la parte de la institución que en tiempos se llamaba ciudad de Dios se ha derretido después del drama de la secularización; ha quedado el núcleo terrestre. La ciudad civil tiene que llevar a cabo ahora por sí sola lo mismo que antes realizaba la fuerza conjunta de ambos «reinos», que de suyo están entrelazados. Para Gehlen las instituciones mundanas son ahora aquellas formas «en las que lo anímico, un material ondulante incluso en la suprema riqueza y pasión, se cosifica, se entrevera en el curso de las cosas y sólo y precisamente así se establece con carácter duradero. De esta manera, por lo menos los hombres son quemados y consumidos por sus propias creaciones, ya no por la naturaleza ruda, como los animales».

Agustín se consume en la preocupación por la salvación de su alma. Dios, que, como sabemos, habla desde la zarza ardiente, lo somete a prueba con tribulaciones. El Dios de Agustín es en efecto un fuego devorador. Durante un tiempo se convierte en un poder de supervivencia terrestre. Protege y dirige la peregrinación terrestre. La trascendencia sirve a la inmanencia. Pero eso es sólo un preludio. Al final todo se disolverá en trascendencia, bien en la condenación, bien en la salvación eterna del alma.

Pero esa manera de ser consumido no es igual a la que se produce cuando, en el sentido de Gehlen, nos consumen las instituciones creadas por nosotros mismos. Para Agustín, Dios está por encima de la vida terrestre. Las instituciones de las que habla Gehlen se relacionan con la supervivencia biológica. Pero compensan también un defecto que antaño se llamó «pecado».

Agustín enseñaba que el hombre no ha de regirse por sí mismo, pues es un pecador. Y Gehlen dice: el hombre no puede regirse por sí mismo, pues no tiene una mismidad firmemente delimitada y orientadora. El hombre es un ser cuya propiedad más importante es «tener que tomar posición respecto de sí mismo». De su relación consigo no saca ninguna ganancia referente al sí mismo, sino que descubre allí solamente la fragilidad de su esencia. En todo caso, cae en un movimiento circular en torno a su mismidad desconocida. En la relación inmediata consigo no se da ninguna constatación acerca de qué y quién es el

hombre. Ese carácter duradero de la problematicidad es una sobrecarga que reclama una desgravación. Las instituciones protegen al hombre de perecer en el torbellino de las preguntas. El principio de las instituciones es el final de las preguntas. El talento humano para las instituciones se debe a que el hombre tiene intenciones que lo alejan de sí mismo y le permiten afianzar su vida con firmeza en las relaciones mundanas. Eso sucede a través de acciones. Por su mediación, el hombre se cosifica y a la vez humaniza las cosas. Las acciones se condensan en las instituciones; allí se convierten en transcursos regulares y automatismos, ahorrando energía y también las fatigas de la iniciativa propia. La teoría de Gehlen sobre las instituciones extrae amplias consecuencias de la frase de Schelling: «La angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro». No se puede permanecer en el centro, porque éste es un corazón que late con inquietud. Las instituciones permiten al hombre vivir donde puede hacerlo de la mejor manera, a saber, en la distancia adecuada de esa inquietud. El centro inquieto es la grieta (el «hiato»). Esta expresión designa en Gehlen el hecho de que el hombre está en condiciones de «retener en sí» sus deseos e intereses, lo cual conduce a que las fuerzas propulsoras se estanquen, en contraposición al animal, que puede agotar constantemente sus fuerzas si nada se lo impide desde fuera. En los animales los impulsos y la conducta son en cierto modo el aspecto interior y el aspecto exterior del mismo acto. El caso del hombre es distinto. De la desconexión entre el impulso y la acción surge la inteligencia, es más, esta desconexión es inteligencia y con ello a la vez aquel «hiato» que hace surgir lo que llamamos interioridad, reflexividad, imaginación, etcétera. Este «hiato» trae también consigo que el hombre se convierta en un ser doble, en un ser que habita un mundo real y otro posible, y así cae en la situación precaria de tener que unir entre sí de alguna manera los dos mundos. Con demasiada frecuencia fracasa en ello. Puede configurar un mundo interior cada vez más sutil, que se desliga de la conexión con la acción en general. El interior se convierte en un reino de fantasía sin consecuencias, o de obsesiones con graves consecuencias. Se producen «ampliaciones de cada espacio pulsional, pululaciones con las correspondientes devastaciones; observamos manías, funcio-

nes lujuriantes, luego de nuevo inhibiciones internas desmesuradas, represión con realizaciones ficticias y manifestaciones como las drogas y la conducta asocial». El «hiato» como interioridad sin fondo y exceso configurado de pulsión confronta al hombre y la comunidad humana con este problema: ¿qué hacer con el exceso de interioridad que no se traduce a la acción a fin de que pueda «desfogarse»? Ese exceso es una amenaza para la aclimatación del alma a las relaciones del mundo social. La fuerza vital de una cultura se mide por la capacidad de atar las «fuerzas sobrantes» en sus rituales e instituciones. Cuanto más religiosos son éstos, tanto mayor es su capacidad de atar dicho exceso. Por tanto, las instituciones, también y precisamente las religiosas, protegen al hombre de sí mismo, del «hiato», que en la relación del hombre consigo mismo se abre como un abismo. En Gehlen este «hiato» equivale al pecado.

Pero de la misma forma que no podemos deshacernos nunca del pecado, que nos induce una y otra vez a la tentación, de igual manera el interior absorbente y pululante no concede descanso. Y esto sucede de manera particular cuando las instituciones exonerantes relacionadas con el cuidado de la existencia funcionan tan bien, que el individuo podría encontrarse guarecido en una red de estructuras culturales, económicas y políticas. Pero precisamente la seguridad se trueca pronto en sentimiento de cautividad. El individuo querrá liberarse de lo que lo sostiene. Ya no conoce los peligros, sino que se ha acostumbrado a la seguridad que le otorga el funcionamiento de las instituciones. La interioridad protegida por el poder quiere desfogarse. El hombre, cuyas vigorosas necesidades mundanas están bien cuidadas, puede permitirse de nuevo una cierta lejanía frente al mundo. «Los más pequeños estímulos psíquicos, que normalmente pasan sin más inadvertidos, se escuchan con detalle en sus particularidades.»

Una evolución así no promete nada bueno. Durante cierto tiempo puede ser espiritualmente productiva, pero luego puede llegar a olvidarse la indigencia que hace necesarias las instituciones. Cuando las condiciones institucionales de la supervivencia colectiva hayan sido «pulverizadas subjetivamente y machacadas por la reflexión», se pondrá de manifiesto cómo el hombre que se goza a sí mismo ha hecho la cuenta sin el hostelero. Habrá de

notar que sólo pudo permitirse el «odio de fondo contra las grandes y complejas ficciones auxiliadoras de las instituciones» en el campo de la creación de sentido, porque bajo la protección de la cultura había perdido el contacto con la propia naturaleza peligrosa. Gehlen afirma que el humanismo de la interioridad y la subjetividad, el cual se levanta en armas contra las instituciones «sin alma» y alienadas y contra los mecanismos sociales de la vida, acaba trocándose en barbarie. Sólo en la crisis se vuelve a notar el sentido de la institución. Pero entonces acostumbra a ser demasiado tarde. «Estas instituciones corren tanto riesgo como el hombre mismo y se destruyen con gran rapidez. Tales instituciones tienen que cultivar desde fuera nuestros instintos y actitudes, reforzándolos, elevándolos e impulsándolos. Pero si se derriban esos soportes, el hombre cae muy rápidamente en lo primitivo, en la simple naturaleza, y es arrojado de nuevo a la inseguridad constitutiva y a la degeneración de su vida instintiva [...]. El caos ha de presuponerse y es *natural*, tal como sugieren los más antiguos mitos; el cosmos es divino y a la vez está en peligro.»

Gehlen defiende las instituciones de la sociedad moderna al igual que Agustín abogaba por la Iglesia. Agustín quiere encontrar quietud en Dios; la Iglesia le prepara la casa para ello. Las instituciones de Gehlen protegen frente a la inquietud devoradora del «exceso de fuerzas pulsionales».

Al igual que Agustín, Gehlen tuvo su fase plotiniana antes de pronunciarse por una fuerte institucionalización. Lo que Plotino era para Agustín, pasó a serlo Fichte para Gehlen. Siguiendo las huellas de Fichte, Gehlen experimentó primero con el éxtasis del alma, fundado en el pensamiento. A este respecto, la libertad estaba en el centro como espontaneidad creadora. El pensamiento era para él una acción interior desde el espíritu de dicha libertad creadora. Gehlen había confiado intensamente en lo que más tarde llamaría «interioridad sin consecuencias». Confió de tal manera en ello, que hubo de notar cómo la carencia de mundo es una tentación. En consecuencia, tuvo que desgajarse, pues quería llegar al mundo. Así se hizo antropólogo y, desde esta perspectiva distanciada, pudo transformar por lo menos determinados fragmentos del mundo interior en un descriptible mundo exterior.

Este fuerte institucionalismo hizo a Gehlen proclive al nacionalsocialismo, con cuyo régimen simpatizó durante cierto tiempo. Desde el punto de vista de la política institucional, la fase final de la República de Weimar le mereció la valoración de un estado de consumada pecaminosidad. Y en el nacionalsocialismo no veía el exceso del desamparo político, sino un medio sólido contra él. La concepción del mundo en el nacionalsocialismo, proclama Gehlen en el capítulo final de su antropología (2ª edición, 1941), asume como «supremo principio directivo» la tarea que en la historia anterior correspondía a la religión. «Éstos [los supremos principios directivos] proporcionan en primer lugar una conexión cerrada para la interpretación del mundo y se sitúan así en la línea de la tarea humana de la orientación en el mundo [...]. Un segundo ámbito de tareas [...] está en las acciones de los hombres, y aquí se anuncian los intereses de la formación de la acción.»

Lo que Gehlen describió afirmativamente en el tiempo en que los nazis estaban todavía en el poder, se convierte después de 1945 en punto de apoyo de su crítica de la modernidad, sin que tuviera necesidad de cambiar la descripción misma. La crisis del siglo, a saber, las dos guerras mundiales y el sistema de terror en el nacionalsocialismo y en el bolchevismo, significó a su juicio la crisis de las instituciones que se apoyaban en la religión. Cuando la excesiva exigencia de sentido ya no puede ligarse religiosamente, se convierte en una sustancia muy peligrosa, capaz de destruir el fundamento de la buena educación social. Gehlen atribuye a los efectos disolventes del liberalismo la responsabilidad por las catástrofes del siglo. Interpreta los sistemas totalitarios y la universal guerra civil en Europa como la consecuencia de unos ruinosos intentos de salvación.

Gottfried Benn, en la misma línea de Gehlen, describió así la situación a finales de siglo: «Vete cuando has vaciado mitos y palabras, nunca más verás una cohorte de dioses, ni su trono en el Éufrates, ni su escritura y muralla, vierte, mirmidón, el vino oscuro en el país».

Para Agustín, el asalto a su sede episcopal en Hipona (Hippo Regius) y la conquista de Roma a manos de Alarico eran un signo del final de la historia, del final de la peregrinación a tra-

vés de los tiempos. Gehlen, en cambio, no era ningún apocalíptico, pero también veía venir un final de la historia. En sus escritos tardíos, mucho antes de la moda posmoderna, ya anunciaba la «posthistoria»:

«Es extraordinariamente improbable que se produzcan todavía más cambios de las bases en el sistema [...]. Las alternativas son conocidas, como lo son también en el campo de la religión, y son en todo caso definitivas [...]. Por tanto, me atrevo a predecir que la historia de las ideas está concluida y que hemos llegado a la posthistoria, de modo que hay que dar ahora al conjunto de la humanidad el consejo que Gottfried Benn dio al individuo particular, a saber: "Cuenta con tus reservas"».

La historia está acabada porque ya ha sido liquidada como búsqueda subjetiva de ideas orientadoras, creadoras de sentido. Es cierto que se sigue cultivando el contacto con ideas, con restos de sentido y con religiones. Pero se cultiva a mitad de precio, pues todo eso ya no tiene la fuerza formadora de antes, ni en lo bueno ni en lo malo. Y además, ya no se espera nada de esas dimensiones. La historia ha liquidado la obsesión de dar sentido a la historia. Estructuras anónimas pasan ahora por sujeto de la misma. Quizás eso haya sido siempre así, pero ahora la estructura se ha convertido en un exterior mundo interior de los sujetos. Mientras funciona el mundo exterior convertido en interior, el mundo propiamente interior juega con restos de ideas, religiones y formas de sentido. Pero como éstas ahora ya no han de producir nada, se hallan en una especie de movimiento libre. También una rueda que ya no toca el suelo se mueve cada vez a mayor velocidad; no obstante, ya nada tiene que ver con el desplazamiento de lugar. La inteligencia radica en la constelación del sistema. Todo tiene su conexión, «aunque no en las cabezas, pues precisamente allí no puede conseguirse la síntesis, sino en la realidad de la sociedad total».

Niklas Luhmann, discípulo de Gehlen, intentará todavía pensar esta inteligencia de los sistemas como si actuara en conjunto, como si estuviera concentrada en una cabeza. En la más reciente

habladuría sobre la «globalización», la idea de la lógica del proceso, que apenas concede ninguna oportunidad a la acción y a la iniciativa, también ha llegado finalmente a los espíritus más pequeños.

Así se presenta hoy la transición de la ciudad civil a la ciudad de Dios. Antes se decía: el hombre propone y Dios dispone. Hoy se cree lo mismo en relación con los sistemas: éstos dirigen y carece de sentido querer pensar frente a ellos, por más que se intente una y otra vez. Estamos de nuevo ante la vieja tentación de hacer historia exigiéndose y valorándose excesivamente a sí mismo. Antes era el pecado el que nos conducía a dicha tentación; ahora lo hace el «hiato».

A la pregunta de cómo hemos de vivir mientras tanto, Gehlen responde aludiendo a la ascética, con lo cual se halla en la tradición de Agustín. ¿Por qué la ascética?

En el mundo de los sistemas, máquinas y valores culturales en perfecto funcionamiento, donde la mayor parte de las cosas están aseguradas, «la vida corre como agua entre los dedos, que quieren detenerla porque es el mayor de los bienes» (Gehlen). Pero la vida humana tiene la paradójica propiedad de que pierde su valor cuando se conserva simplemente y no se arriesga. La vida que tan sólo quiere conservarse realiza su programa biológico, pero no sus posibilidades humanas. Se trata del crecimiento de la mismidad. Pero un sí mismo sólo puede rebasarse entregando, sacrificando una parte de sí. El crecimiento de sí mismo implica el propio sacrificio. La seguridad de que el hombre posee una dignidad es una ficción amiga del hombre y, por tanto, socialmente útil. Pero más allá de esto hay todavía una dignidad que no se le asigna a uno, sino que se conquista con sudor y lágrimas, y llegado el caso incluso con sangre.

Al mirar a la historia, tendemos a considerar la mayor parte de las cosas que quedan tras nosotros como un teatro de locura y de sombrío oscurantismo. Entre estas locuras sangrientas se encuentra la historia de la fundación del cristianismo, que comienza con la crucifixión del «Hijo del hombre». El sacrificio del hombre está al comienzo de la fe en la redención, que ha acuñado la cultura occidental. Ha nacido del espíritu del sacrificio creador de sentido. La primitiva Iglesia se erigió con la sangre de

los mártires, decía Agustín. Alguien podría ver ahí una sangrienta dimensión del cristianismo, pero con ello no entendería nada del asunto. Pues, de hecho, las religiones no son ninguna técnica de supervivencia ni de una vida mejor, no pertenecen al registro de la técnica social o de la psicoterapia, no quieren vivir más, sino que quieren más que la vida. Sólo por eso pudo tener un sentido el sacrificio de los cristianos primitivos. El escándalo de la religión, al menos el del cristianismo primitivo, consiste en que el sentido religioso no sirve al hombre, sino que, a la inversa, el hombre sirve al sentido religioso. De ahí que la disposición al sacrificio sea el santuario de la cultura cristiana.

Gehlen quiere atenerse al sacrificio como conquista propia de la dignidad. La ascética es el sacrificio en el que los sacrificados no son los otros, sino que se practica el sacrificio en uno mismo. En Agustín la práctica de la vida ascética era una ejercitación para la vida eterna. No se trataba de atormentarse a sí mismo, sino de la propia configuración, en la que, renunciando a ciertos vínculos mundanos, podía comenzar ya la colonización del alma mediante la penetración de una vida superior.

De todos modos, Gehlen, como abogado de la ascética, está más cerca de Schopenhauer que de Agustín. Pero ni para Schopenhauer ni para Gehlen es ya posible la confianza de Agustín en la redención. Sí es posible, en cambio, un logro espiritual de la soberanía por el hecho de deshacerse del mundo bajo ciertos aspectos, aunque sea sin abandonarlo.

El que conquista una soberanía ascética de ese tipo alcanza lo máximo desde el punto de vista de Gehlen, se convierte en una institución en primera persona. Una persona así no tiene que empantanarse en la interioridad, ni quedarse petrificada en la exterioridad. Puede incluso permitirse cierta hilaridad, a pesar de todos los males de la historia.

7

La angustia misma de la vida empuja al hombre fuera del centro, escribe Schelling. Pero el centro era para él un «fuego devorador». Desde la perspectiva de este autor, el drama de la conciencia en el mundo se presenta así: en la huida de las zonas tórridas de su esencia, el hombre busca apoyo en la Iglesia (Agustín), o en otras instituciones fuertes (Gehlen). Necesita que se le conceda una religión positiva, es decir, revelada (Schelling); o bien logra conquistarse una distancia frente al mundo, en el sentido de Schopenhauer. Si el centro es un corazón de tinieblas, se procurará escapar de él como se huye de una catástrofe.

El poder de la vida empuja al hombre a situarse ante sí mismo. La vida ¿tiene que darse la vuelta y poner ante sus ojos aquello de lo que huye? Quizá también aquí tenga validez el mandato que se dio a Orfeo: en su regreso del infierno no había de mirar atrás si quería devolver a Eurídice nuevamente a la vida. Volvió la vista atrás y Eurídice se hundió de nuevo en el reino de las tinieblas. ¿Es quizá paralizante e incluso mortal el hecho de que la vida se conozca bien a sí misma?

Es sabido que la filosofía quiere inducir a la vida a darse la vuelta, a fin de que se percate de su fundamento, también y precisamente cuando huye de sus abismos. Pero ¿qué tal le prueba a la vida semejante vuelta atrás? ¿No es mejor que, por pragmatismo vital, mantengamos oculto lo que nos induce a un mundo en el que siempre hemos de preocuparnos de algo? ¿No hay una prudencia vital consistente en tomarse las cosas a la ligera? ¿Cuánta profundidad y cuánta verdad profundamente obstinada puede soportar el hombre?

Algunos filósofos responden a esto que si encubrimos los fun-

damentos de los que huimos, ya nunca más nos dejarán en paz, nunca más dejaremos de huir. Otros filósofos, como por ejemplo Aristóteles, observan la huida y advierten que no hay ningún fundamento para ella.

Con el fin de esclarecer la pregunta filosófica por los fundamentos, Aristóteles establece la siguiente semejanza: un ejército se halla en desbocada fuga ante el enemigo. Después de cierto tiempo, uno de los fugitivos se da la vuelta con miedo. Como no ve ningún enemigo que lo persiga, se queda parado. Esto llama la atención de algunos fugitivos, también ellos miran atrás y se detienen. Al final, se detiene el entero ejército fugitivo.

Preguntar por los principios significa darse la vuelta. A partir de este momento, el camino de la vida ya no es una huida. La pregunta por los principios tiene que contener el pánico. El que huye de lo que carece de fundamento tiene que advertir que huye sin fundamento. Éste es el programa aristotélico de una filosofía de la confianza en el mundo. No obstante, esto presupone una enemistad fundamental. Todo comienza con un enemigo y la huida de él. Detenerse y preguntar por los principios es un nuevo comienzo, un segundo principio.

Thomas Hobbes es uno de estos espíritus filosóficos que, en medio del pánico general, se vuelven a lo inicial, a los principios, con lo cual es capaz de detenerse y resistir. La guerra civil es para Hobbes el trauma que ha de superarse mediante el trabajo del pensamiento.

¿Por qué el hombre se convierte en un lobo para el hombre?

Tergiversan radicalmente a Hobbes quienes suponen que éste quería prevenir contra la naturaleza animal del hombre. Según este autor, lo que convierte al hombre en un peligro para sí mismo y para los otros no es su naturaleza «inconsciente», sino su conciencia. El hombre se convierte en un riesgo no por tener tendencias instintivas, sino porque es un animal dotado de conciencia. La contención del hombre por el hombre es la segunda creación. La primera creación es el nacimiento del mundo. Dios había superado el caos inicial. La segunda creación, el Estado como Dios mortal, hace que cada hombre se las componga consigo mismo y con los demás. El contrato que funda el Estado es necesario para Hobbes no porque el hombre sea «malo» por na-

turaleza, sino porque es «libre» y capaz de conocer. El conocimiento tiene como consecuencia una relación rota con el mundo. La ruptura implicada en el conocimiento es el pecado original. Según Hobbes, con el conocimiento el hombre se precipitó a la conciencia del tiempo. Con ello perdió la conciencia paradisiaca, en la que solamente había un ahora absoluto, sin pasado ni futuro.

¿Por qué el hombre no encuentra ninguna quietud para su alma? ¿Por qué no hay para él ningún bien supremo con el que pueda conformarse? Es un ser que no sólo vive en el presente, sino que ve ante sí un futuro incierto y que arrastra consigo su pasado. Cuando se rompe el absolutismo del presente mediante la conciencia del tiempo, cesa la demora abrigada en el aquí y ahora. No basta con estar seguro en el instante, hay que preocuparse también por el futuro, que con tantos peligros nos amenaza, peligros que vienen de la propia inestabilidad, de los otros hombres y del poder de la naturaleza. El horizonte del tiempo se convierte en una amenaza entre bastidores. Sólo porque hay una amenaza futura, surge la exigencia de poder, que ha de asegurar el futuro.

Puesto que se trata en suma de tener en jaque al futuro ilimitado, y puesto que existen los otros, que también aspiran al poder por las mismas razones, el poder tiene que crecer ilimitadamente, ha de ser dinámico. El poder quiere más poder. Sólo perdura en el crecimiento, en la acumulación. El poder vive de la usurpación y la fuerza coactiva del avasallamiento: «Así, digo en primer lugar que la constante e infatigable exigencia de un poder siempre nuevo es una tendencia general de la humanidad entera, una aspiración que sólo termina con la muerte».

Esto habría de conducir a un infierno de luchas de poder y volverse en defintiva contra la aspiración originaria a protegerse frente al futuro:

«La única posibilidad de crear un poder que permita al hombre gozar de sus esfuerzos y de los frutos de la tierra, y preocuparse pacíficamente de su sustento, sin miedo a incursiones enemigas o al abuso de los otros hombres, está en que todo el poder se entregue a uno solo [...]. Cuando los hombres se unen así en

una persona, constituyen un Estado [...]. Ahí tenemos el nacimiento del gran Leviatán o, más bien, del dios mortal, único al que agradecemos protección y paz bajo el Dios eterno».

La tendencia a la propia conservación no es otra cosa que la aspiración a salvar a través del tiempo el propio yo, golpeado por la conciencia de su temporalidad. Pero cuando cada uno intenta salvarse por su propia cuenta a lo largo del tiempo, se llega ineludiblemente al «estado deplorable de la lucha de todos contra todos». Por tanto, se hace necesario convertir el poder individual de la autoafirmación en una instancia colectiva, hay que quitarlo de la sociedad y concentrarlo en el monopolio del poder estatal. El monopolio del poder estatal hace iguales a los muchos individuos bajo el aspecto de la pérdida de la soberanía. Pero sigue en pie una dramática contradicción, que impide que la historia se aquiete en el poder cristalizado del Estado soberano.

En efecto, el monopolio nivelador del poder sirve al interés colectivo de la supervivencia, pero colisiona con otra necesidad elemental, que tiene asimismo su fundamento en el hecho de que el hombre es un animal dotado de conciencia. En efecto, puesto que tiene conciencia de sí mismo y puede compararse con otros, ha de ser distinto de los otros a fin de ser un sí mismo. Yo soy en tanto me distingo. La fórmula cartesiana de la conciencia de sí —«Pienso, luego soy»— no cumple la exigencia de seguridad propia. En el pensamiento puedo estar seguro de que yo soy. Pero lo que soy lo experimento solamente en la diferencia con otros. Y tampoco podemos estar contentos con el conocimiento de la mera diferencia. Ha de ser una diferencia a mi favor. El más intenso sentimiento de sí mismo crece de la conciencia de que nos distinguimos en tanto que sobresalimos. Es cuestión del rango. «El hombre sólo disfruta a fondo lo que le hace resaltar frente a los demás.»

De esta exigencia de diferencia brota el gran atentado contra el contrato social. La rivalidad en torno a las diferencias puede encenderse siempre de nuevo. Platón dio el nombre de *thymos* a la aspiración apasionada a la diferencia. Este término designa una fuerza del alma que se muestra en una actuación por la que el individuo se muestra superior a los demás, y así adquiere un

rasgo de distinción frente a ellos. Dicha fuerza puede desembocar también en la voluntad de coacción y avasallamiento. Desata el orgullo de querer ser señor. La pasión «timótica» no sólo aspira a la propia conservación, sino también al propio incremento. Por eso puede conducir a que en la lucha por el reconocimiento y la elevación de rango se ponga en juego la propia vida. Sólo el que esté dispuesto a correr el riesgo de su vida la salvará.

Hegel entenderá esta lucha a vida o muerte por el reconocimiento como la dinámica propulsora del proceso histórico. Se trata de una dinámica que no proviene de la naturaleza salvaje del hombre, sino del espíritu. La vida del espíritu es el triunfo sobre la muerte y la angustia de muerte. Kojève, discípulo de Hegel en nuestro siglo, dirá que ha llegado el final de la historia cuando se apaga esta lucha por el reconocimiento bajo el signo de una igualdad admitida de manera general. En la paz triunfa la voluntad de autoconservación sobre la voluntad de crecimiento propio. Se trata de un estado de agotamiento y a la vez de un cómodo nihilismo. En ese caso, puede decirse que todo es pasable, porque en el fondo no pasa nada.

Tales ideas son meras maneras de ver. A unos les parecen redentoras, a otros espantosas. El mundo humano es de otra manera. La competencia, la lucha y la guerra no cesan. Eso está garantizado. Pero la cuestión es cómo organizar la energía «timótica», que, atada, da energía a una sociedad, y desencadenada, en cambio, disuelve la sociedad en la anarquía del poder, peligro que está siempre al acecho.

Por eso se requiere todavía un poder supremo que esté por encima del «dios mortal» del Estado y lo legitime. Sólo ante el dios inmortal, los individuos —que tan enérgicamente quieren distinguirse— pasan a ser en verdad iguales. Una parte de la aspiración «timótica» se consume en la ascensión vertical del alma, con lo cual la voluntad de crecimiento se atempera un poco en la línea horizontal. Por lo menos esto es lo que se promete Hobbes de la relación con Dios. Sólo bajo «la protección del dios eterno», dice, puede el «dios mortal» del Estado otorgar protección y paz.

No obstante, la tensión entre la voluntad que tiende a la propia conservación y la que mira al propio ascenso se mantiene.

Pero ahora se desplaza a la relación con Dios. El «Dios inmortal» se presenta con la pretensión de ser universal. Sin embargo, más allá del hecho de ser universal, también es siempre el Dios de una determinada sociedad y nación. Y así es arrastrado al conflicto entre las sociedades. De ser un Dios para la totalidad pasa a ser un Dios para lo rudo en los respectivos límites de la sociedad. El Dios de la satisfacción política interna es a la vez el Dios de la disposición a la lucha en el plano exterior. En el interior atempera la voluntad de diferencia «timótica», pero en los límites la toma en sus manos e incluso la aguijonea. El «Dios inmortal», que se puede estatalizar, precisamente por eso mismo ya no es capaz de garantizar la paz universal, por más que quiera ser un Dios universal. Un Dios que hace diferencias tiene que convertirse en un Dios iracundo, celoso, en un Dios de la pasión «timótica». Así, la alianza con Dios puede sellar el respectivo contrato social, pero no puede alcanzar la satisfacción del género humano. Dios se mantiene como un Dios del reino y, en situaciones serias, los límites del reino serán también los límites de Dios. El «Dios inmortal», que legitima al «Dios mortal» del Estado, no podrá menos de tener enemigos en el exterior, más allá de las fronteras.

Un Dios que pretenda abarcarlo todo realmente, o bien tendrá que disolverse «de manera mística» en la infinitud interna del individuo, o bien habrá de querer expandirse planetariamente. En el primer caso, la relación con Dios se realiza en la aspiración a no ser de este mundo. En el segundo, el Dios universal se convertirá en un Dios conquistador, y en ciertos momentos atizará además los tumultos sangrientos en el campo de la historia universal. Hobbes elige un camino intermedio: puesto que acaricia los asuntos del mundo, amortigua el afán de carencia de mundo. Y como quiere amortiguar la violencia, atenúa el furor misionero.

No hay que agudizar adicionalmente las tensiones entre los hombres mediante la relación con Dios; en definitiva, ya tenemos que sufrir bastante por el hecho de que «el hombre es un lobo para el hombre». En el caso del hombre, las cosas se comportan así porque él, como ser consciente del tiempo, se preocupa también de la propia conservación futura, y quiere distinguirse y sig-

nificarse frente a los demás. Por tanto, el problema de la limitación del hombre por el hombre sólo puede resolverse si primero se le despoja de sus preocupaciones gracias a un poder tutelar y si además se desplaza hacia fuera, hacia el límite de la sociedad la lucha por las diferencias y el reconocimiento, que nunca puede apagarse por completo.

Estas dos estrategias de atenuación, que según Hobbes fundan la civilización, se encuentran también, como es de esperar, en las historias de fundación que aparecen en el Antiguo Testamento. En el nuevo comienzo después del diluvio, hubo también una política de atenuación orientada al futuro: en primer lugar un contrato social, sellado en segundo lugar por una alianza con Dios, una alianza que es exclusiva, a pesar de que se pacte con un dios universal. Esta alianza es a la vez vinculante y excluyente.

Cuando Dios pactó la alianza con Noé y los suyos, se mostró como un Dios protector. No sólo prometió que en el futuro no enviaría ningún otro diluvio, sino que también aseguró una gran multiplicación de los descendientes. Cuando se promete descendencia, está asegurado su futuro, por lo menos en la época de la que hablamos. He aquí el programa de Dios frente a las ansiedades por el futuro.

¿Cómo respondió Dios a la tendencia del hombre a distinguirse? Todavía no podía excluir a nadie; el medio de la exclusividad no podía intervenir todavía, pues aún no existían los otros. Con Noé y los suyos tenía que comenzar todo de nuevo. Ya en la historia del fratricidio de Caín, que precede al relato sobre Noé, este Dios había mostrado que sabe hacer y reconocer diferencias, y no pasará mucho tiempo hasta que con Abraham se cierre de nuevo una alianza exclusiva.

Si la historia del pecado original relata el origen del conocimiento, y con él, de la libertad y la conciencia del tiempo, la historia de Caín narra el nacimiento de la voluntad enemistada con la diferencia. Muestra cómo los hombres querían distinguirse activa y —en última instancia— agresivamente. Pero lo decisivo es el hecho de que esta lucha en torno a la diferencia se introduce porque Dios ha hecho una diferencia, a saber, la que hay entre Caín y Abel. Caín, el agricultor, ofrece a su Dios, en sacrificio, los frutos del campo. Abel, el pastor, le ofrece sacrificios de anima-

les. ¿Por qué Dios sólo acepta con benevolencia los sacrificios animales de Abel? ¿Por qué rechaza el sacrificio de Caín? Caín no ve ningún fundamento para este rechazo. No puede menos de parecerle que Dios le niega un trato igual. «Entonces Caín se irritó y su ademán se alteró.» Por eso Dios le reprocha: «Si tú eres piadoso, eres agradable». Pero ¿cómo ha de seguir siendo «agradable» ante semejante rechazo? No hay ninguna duda de que Dios ha suprimido la simetría de sacrificio y gracia, perturbando con ello la simetría entre los hermanos. La inexplicable conducta de Dios induce a Caín a luchar contra la diferencia que hubo de experimentar. Primero es víctima de la diferencia, y luego se convierte en agente de la misma. Una vez que Caín ha sido distinguido de su hermano en forma tan ofensiva, se separa de él irrevocablemente: lo mata. Y lo hace por envidia y por irritación contra Dios. Parece como si Dios notara su parte de culpa en el fratricidio, pues, aunque maldice a Caín, que andará «errante y fugitivo en la tierra», no obstante, lo pone a la vez bajo su protección: «El que matare a Caín, sufrirá una venganza siete veces mayor». De esta manera, el señalado Caín puede convertirse en segundo progenitor del género humano.

En Adán se despertó el conocimiento; se convirtió en un ser que se cuida de sí mismo. En Caín, su hijo, se despierta la voluntad de querer distinguirse. Tenemos ya los dos elementos que, según Hobbes, dan como resultado la explosiva mezcla peculiar del hombre. Es un ser que sólo puede sobrevivir si se le somete a disciplina.

Volvamos al caso de Noé. Todavía no hay nadie de quien él pueda distinguirse. Pero no olvidemos que es un elegido, con una prehistoria exclusiva.

Dios se arrepintió de haber creado al hombre. Sólo con Noé y los suyos hizo una excepción. Dios lo había distinguido de todos los demás por causa de su «justicia». Noé es la diferencia, que permanece en vida, y él por su parte continuará haciendo diferencias. Entre sus tres hijos, proferirá una maldición contra Cam, porque éste lo vio desnudo y quiso mostrárselo a sus hermanos. Por eso cae la maldición sobre los descendientes de Cam, los cananeos: ellos serán y permanecerán esclavos. Por tanto, en el futuro será lícito someter a los cananeos y convertirlos en es-

clavos. Y se hará un amplio uso de este permiso. Con la maldición de Noé contra Cam entra en el mundo la distinción especialmente fatídica en el reino humano, la distinción entre señor y siervo.

En la búsqueda del origen del mal, las antiguas historias narran en primer lugar el nacimiento de la libertad, el despertar de la conciencia y con ello la experiencia del tiempo, por lo cual el mundo se convierte en objeto del cuidado. Narran en segundo lugar los embrollos dramáticos que surgen por el hecho de haber diferencias entre los hombres, por el hecho de que éstos se hagan conscientes de ellas, de que en adelante quieren diferencias y las diferencias se difundan activa y agresivamente.

La esperanza y añoranza de una unidad reestablecida acompaña a la lucha, en ocasiones asesina, por la diferencia. Esta esperanza y añoranza se une con la imagen de un Dios cuyo trono está situado por encima de todas las diferencias y oposiciones, y con la imagen de una humanidad que todavía no conoce ninguna diferencia, o que ya no necesita hacer ninguna. Tenemos así dos ideas de universalidad que se hallan en una tensión desgarrada con la realidad de los hombres, que constituyen familias, troncos, pueblos, naciones y reinos. Tampoco en la época de la política planetaria se armonizan las cosas humanas en el orden de un universo; más bien se hallan vertidas hacia una pluralidad.

En el relato de la torre de Babel, la Biblia narra cómo querían los hombres realizar su unidad. Aún existía un lenguaje común para el género humano, y por eso los hombres confiaron en una obra común en la que debían colaborar todas las fuerzas. «Pues bien, ¡construyamos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue al cielo, de manera que nos conquistemos un nombre! De otro modo nos dispersaremos en todos los países.» Esta empresa audaz hace que salga Dios a escena. Dios ve ahí una repetición de la antigua petulancia de querer ser como él. Primero, los hombres hicieron el intento con el conocimiento y la libertad, ahora lo intentan con la voluntad de unidad. Sin duda, la unidad se da solamente en Dios. Si los hombres quieren realizarla, tienen que habérselas con Dios, que confunde la lengua del género humano, de modo que tan sólo ahora se llega a aquella dispersión y enemistad que debía superarse mediante la construcción de la torre de Babel.

¿A qué se deben los celos divinos frente a la voluntad humana de unidad? ¿Podría ser que la unidad realizada hiciera superfluo a Dios? ¿Se defiende Dios contra la posibilidad de ser despojado de su poder? De hecho, un Dios que no puede mezclarse con las diferencias, sino que tiene su trono por encima de todo, ya no es un Dios vivo, sino una abstracción sin medidas, o bien, tal como dijo Hamann contra Kant: Dios se convierte en un concepto y deja de ser una esencia. Pero ¿puede sacarse del desvanecimiento de Dios la conclusión inversa, la de que han aumentado las oportunidades de unidad del género humano? El panorama no se presenta así. La civilización mundial no es la torre de Babel conducida a feliz término. Las guerras se han hecho más terribles y numerosas, a pesar del entrelazamiento global, o precisamente por él. Y estamos en la incertidumbre de si ya habremos destruido de forma irrevocable las bases de la vida para las generaciones venideras. No podemos alejar la sospecha de que la globalización es hoy en realidad la forma de organización de los últimos consumidores.

Comoquiera que sea, el Dios del Génesis se mantiene como el conservador de la diferencia, lo cual no puede sorprendernos, pues ya después del pecado original había dicho en relación con la primera pareja humana: «Quiero poner enemistad entre tú y la mujer, y entre tu semilla y su semilla».

El caso serio de la diferencia es la enemistad, con toda la violencia que de ahí se deduce. Los relatos de la Biblia son además historias sangrientas, y todas se relacionan con la lucha por la diferencia. Jacob prefiere entre su hijos al encantador José, al que por esto sus hermanos arrojan al pozo, para venderlo luego como esclavo. Más tarde el victorioso José lleva a Egipto a su tribu, que allí crece y prospera, hasta que precisamente por eso la oprimen los egipcios. Dios envía plagas a los egipcios, pero deja inmune a la tribu de Jacob, para que se conozca «que el Señor hace una diferencia entre los egipcios y los israelitas». Después del éxodo comienza la conquista de la tierra prometida, con la exhortación de Dios: «Enviaré mi espanto por delante de ti, y sembraré confusión entre todos los pueblos a los que tú llegues, y te pondré de espaldas a todos tus enemigos».

En la medida en que Dios se alía con un pueblo entre otros

pueblos, se convierte en un dios entre otros dioses. Pasa a ser un dios político en el sentido de Carl Schmitt: ya sólo conoce amigo y enemigo, bien se trate de hombres, bien de dioses. Ayuda al pueblo contra sus enemigos y el pueblo le ayuda a afirmarse frente a dioses extraños. Mientras la comunidad hacia dentro es protegida con leyes rigurosas, por ejemplo, la ley que prohíbe matar, hacia fuera, contra los enemigos, está permitido prácticamente todo. La Biblia describe la conquista de la tierra de Caná como una masacre sin igual. Un ejemplo especialmente drástico es la destrucción de la ciudad de Hay por mandato de Dios. Primero son acuchillados los que han huido de la ciudad:

«Y cuando Israel hubo degollado a todos los habitantes de Hay en el campo y en el desierto [...], haciéndolos caer a todos bajo el filo de la espada, hasta que todos perdieron la vida, entonces Israel entero se volvió contra Hay [...]. Y todos los que cayeron en el día, hombres y mujeres, eran doce mil [...]».

Si hay diferencias, se puede reaccionar ante ellas defensiva u ofensivamente, con la voluntad de afirmarse a sí mismo, o la de subyugar al otro. La historia de la conquista de la tierra prometida por obra del pueblo que Dios había elegido muestra ambas posibilidades, ora sucesivamente, ora simultáneamente. Lo decisivo es que la diferencia, en cuanto dada o en cuanto hecha, tiene como consecuencia una rigurosa división del mundo moral. Las relaciones interiores se hallan bajo una ley moral, en la lucha hacia fuera tienen vigencia otras reglas. No hay ningún universo moral, sino solamente una isla de moralidad en un océano de luchas salvajes de autoafirmación y conquista. Aquí el reino, la alianza, la ley, allí fuera, el desierto, la ausencia de reglas, los extraños, los bárbaros. Contra ellos, si es necesario, hay que proceder incluso «bárbaramente». En todo caso, el reino moral tiene un límite; a partir de él recibe su sentido limitado, de ninguna manera universal. Nos hemos acostumbrado a preguntar por la «fundamentación» de la moral. Sin embargo, visto el asunto más de cerca, no hemos de decir tanto que la moral descansa en un «fundamento», cuanto que se desarrolla desde un «límite», desde un límite que ha de afirmarse o ampliarse contra los extraños,

contra los otros. Aquí tenemos un rasgo fundamental del pensamiento moral desde la antigüedad. Este rasgo puede estudiarse muy bien en uno de los textos fundamentales de la tradición occidental, en la utopía platónica del Estado.

El tema del modelo utópico del Estado en la *República* de Platón se introduce, ante todo, para poder conocer la justicia del alma en un modelo agrandado, en la comunidad contemplada como un macroorganismo humano. Pero en la descripción detallada de esta realidad comunitaria, Platón se deja guiar por otro planteamiento: ¿cómo debe estar constituida una comunidad para que pueda defenderse y, en caso de necesidad, incluso llevar a feliz término una guerra de ataque?

Platón describe el nacimiento de una ciudad en un plano ideal-típico. La ciudad es un organismo económico, basado en el principio de la división de trabajo y de la satisfacción óptima de la necesidad de alimentarse, vestirse y disfrutar de una vivienda. La ciudad ya es para Platón un sistema en funcionamiento de trabajo y consumo. Cuando la ciudad desarrolla una buena economía y administra bien, los ciudadanos se acostumbran al disfrute seguro y las necesiades crecen. Al final éstas ya no pueden satisfacerse mediante los resortes de la ciudad y las relaciones de intercambio. Por tanto, habrá que «cortar un trozo del país vecino». Ése es, dice Platón, el «origen de la guerra». El crecimiento de la producción y del consumo hace estallar los límites, y en caso de necesidad la comunidad se extiende con medios bélicos. Se necesitarán, por tanto, especialistas de la guerra. Platón los llama «guardianes». Las reflexiones siguientes giran en torno a las preguntas: ¿cómo han de ser estos guardianes?, ¿cómo han de vivir?, ¿qué posición les corresponde en la comunidad? Y lo sorprendente es que Platón desarrolla el modelo de la vida justa y lograda ni más ni menos que mediante el ejemplo de los «guardianes». Se pone de manifiesto a este respecto que justamente ellos han de tener talento filosófico para cumplir bien su tarea, a saber, mantener la paz en el interior y hacer la guerra en el exterior. Han de ser como los perros, rabiosos contra todo elemento extraño, adictos y amigos frente a los que resultan familiares. A esa capacidad de distinción le da Platón el calificativo de «filosófica». Cabe reconocer la idea de que el conocimiento crea con-

fianza. Sólo es posible tener amistad con lo que hemos conocido, y precisamente porque lo hemos conocido. Así sucede en el perro, y así también en el filósofo, «pues éste [...] no distingue un rostro amigo y otro adverso sino por el hecho de que conoce al uno y el otro le resulta desconocido». Está claro que Platón argumenta aquí con un presupuesto inusitado para nosotros, y que marca claramente toda la distancia que hay entre el antiguo y el moderno concepto de conocimiento. Platón saca al escenario de lo cognoscible un criterio de lo que merece la pena conocerse: hay que tener amistad con ello. Ésa es la huella erótica en el conocer.

El presupuesto tácito de Platón puede formularse así: las verdades están definidas por el hecho de que podemos amarlas. En este punto de la reflexión se muestra que no debería aducirse el ejemplo del perro. El perro, en efecto, se hace amigo de todo lo que conoce y, en definitiva, incluso del enemigo. A diferencia del perro, para los guardianes filosóficos ha de ser inconfundible la distinción entre amigo y enemigo. Los guardianes no han de querer excusarlo todo por comprenderlo todo. Ellos no son especialistas de la difuminación de límites, sino que conservan y defienden los límites frente a lo extraño. El buen orden que defienden no es universal, sino exclusivo, es una isla lograda en medio de un mundo incierto y amenazador. Por eso los guardianes han de instruirse a tiempo en la recta teología. Las historias usuales que Hesiodo y Homero narran acerca de los dioses, acerca de sus luchas, de su avaricia, de su envidia y de la maldad con la que persiguen a los hombres, son una deshonra para la imagen de Dios, del verdadero ser. El bien es Dios y Dios es bueno, por lo cual sólo puede ser la causa de lo bueno, de modo que «para el mal hay que buscar otras causas, causas que no sean Dios». Dios es el cono luminoso en medio de las tinieblas. Está tan rodeado de enemigos como la ciudad de los hombres cuyo modelo desarrolla Platón. Dios no es el ilimitado *(apeiron),* sino que tiene una parte exterior donde termina, lo mismo que la ciudad cesa en un punto donde comienza lo extraño.

Demorémonos todavía un instante en la ciudad de Platón. Éste no levantó el vuelo hacia una utopía, hacia una tierra de nadie, sino que tenía a la vista el mundo griego. Por eso sus límites

no topan inmediatamente con el mundo de los bárbaros. Es cierto que también los helenos pueden ser enemigos entre sí, como lo muestra el horror de las guerras del Peloponeso, que todavía están frescas en la memoria; pero Platón exige que una guerra entre ellos se desarrolle bajo otras pautas que la lucha contra los bárbaros. Con los bárbaros impera la guerra *(polemos)*, entre los griegos hay guerra civil, rebelión *(stasis)*. Contra los bárbaros reina enemistad «por naturaleza», en la lucha con ellos todo está permitido, se entrega el país a las llamas, se arrasan las ciudades, se asesina a las mujeres y a los niños, los hombres son reducidos a la esclavitud. Pero la lucha entre los helenos es distinta. Éstos tienen que tratarse entre sí «como si se soportaran y no hubieran de permanecer siempre en guerra». No han de olvidar que devastan una casa común, con lo cual se debilitan recíprocamente y se hacen indefensos frente al enemigo común, a saber, los bárbaros.

Hay, pues, dos fronteras: la que limita con el restante mundo heleno, donde las luchas tienen una duración limitada y en definitiva pueden mitigarse, y donde se da un mundo en principio siempre ordenado; y la que linda con los bárbaros, en aquel confín en que acaba el mundo ordenado y sólo cuentan la lucha y la autoafirmación. A la doble frontera corresponden los rangos de luz y tinieblas. La verdadera ciudad es clara, el mundo heleno se halla en el crepúsculo, y reina la noche entre los bárbaros.

Estas relaciones en el mundo son para Platón un espejo del alma. También el alma batalla en el límite del mundo y está amenazada por la rebelión en el interior. La guerra civil del alma se desencadena cuando las partes correspondientes de la misma —la razón, la valentía y los apetitos— no se hallan en concordia recíproca, cuando, por ejemplo, triunfan las ansias de placer y los hombres se hacen viciosos, o cuando la valentía crece hasta convertirse en temeridad o crueldad. ¿Puede desviarse también la razón? La simetría del sistema lo sugiere, por más que Platón sólo lo admita con reparos y de forma indirecta. El alma se desviaría en la ascética si quisiera separarse por completo del cuerpo, perspectiva que, según hemos visto, no carece de aliciente seductor para Platón.

Si pensamos, con Platón, mediante conceptos como armonía,

concordancia y totalidad, ¿qué enfoque daremos al hecho de que el mundo está desgarrado en polos opuestos, bien sea como «rebelión», o bien como «guerra»? ¿Cómo saldremos al paso de la situación evidente de que, por más que exista el gran «cosmos», el «cosmos» del alma y quizás incluso el de la ciudad, sin embargo, el género humano no constituye ningún universo bien ordenado? Platón, que por lo general tenía puesto el pensamiento en grandes relaciones, políticamente piensa mirando a pequeños espacios, y quizás en su tiempo no podía pensar de otra manera. Todo cambiará poco más tarde con las conquistas de Alejandro Magno. Será entonces cuando Diógenes de Sínope se refiera a sí mismo en tono de burla como ciudadano del mundo (cosmopolita). Ahora bien, Platón no percibió como un defecto la pequeñez del espacio en su visión política. La voz del orador, dice Aristóteles, ha de llenar la plaza del mercado y poder penetrar en cada rincón. La razón política vive en un territorio donde la voz pueda llegar hasta sus límites.

Si Platón piensa a lo grande en medio de situaciones pequeñas, con ello ofrece otra prueba de la enorme altura de caída que existe entre el cielo de las ideas y la realidad corporal. Pues está claro que Platón tiene el pensamiento de la unidad del género humano. Pero esta unidad se da solamente como idea. El mito de la creación en el Timeo narra cómo la idea de la humanidad unida se mancilla y evapora de forma paulatina. El gran creador de los mundos produjo una buena sustancia fundamental, pero luego han cooperado tantos espíritus y dioses subordinados en la configuración del hombre, que de ahí no podía salir ya nada razonable. A la postre, el creador de los mundos hubo de declarar explícitamente que él «era inocente de la maldad de cada uno».

Así se llega a aquel mundo en el que hay enemigos y bárbaros, en el que se da el mal. No hay más remedio que vivir en medio de este hecho. El universo, visto políticamente, es una pluralidad (un «poliverso»). Los apuros que por ello pasa Platón se reflejan en que su filosofía entiende la multiplicidad y el devenir en general como síntoma de un defecto de ser. Pero allí donde hay multiplicidad y las cosas llegan a ser y perecen, se da también la lucha. La cultura de la lucha es para él una especialidad de los habitantes de la caverna. Y duda de si puede haber un

éxodo social de la caverna. Se mantiene el dolor quimérico de la unidad perdida. A partir de ahí desarrolló luego Platón su filosofía, que si por una parte se mezcla en las batallas de su tiempo, también se eleva a grandes visiones de naturaleza superior.

En la realidad encarnada, los hombres constituyen sus límites recíprocos, chocan en el espacio, se distinguen y separan entre sí. ¿Cómo no habríamos de desconfiar de los otros si ya es tan difícil confiar en uno mismo? ¿Y cómo habríamos de coincidir con los demás si apenas conseguimos la concordancia con nuestro propio yo? ¿Cómo podríamos aguantar al extraño si apenas nos aguantamos a nosotros mismos?

La filosofía de Platón muestra el arte de llegar a la concordancia consigo. Así contribuye a mitigar las energías de la enemistad. No puede erradicarlas del mundo, pues la realidad encarnada implica el límite. Incluso Hegel, un especialista de la reflexión superadora de los límites, en el terreno de los hechos defendió la necesidad vital de los límites.

«Algo es lo que es sólo en su límite y por su límite.

»Con ello el límite no puede considerarse como meramente exterior a la existencia [...]. El hombre, en tanto quiere ser real, tiene que ser ahí y delimitarse en relación con sus términos finales. Quien siente náusea de lo finito no llega a ninguna realidad, sino que se queda en abstracciones y se va extinguiendo en sí mismo.»

Así como en Platón el saber del límite implicaba la comprensión de que la guerra es inevitable, de igual manera en Hegel la necesidad vital del límite conduce a la dialéctica real de los opuestos que luchan entre sí, cuya forma abstracta como tesis y antítesis nos parece inocua. Pero en realidad detrás de tales palabras se esconde la lucha a vida o muerte.

En la guerra de la dialéctica la síntesis no es ninguna reconciliación, sino un triunfo. Uno de los partidos de la «díada» vence y se convierte en señor. Pero en verdad el vencedor no sigue siendo lo que era antes, sino que asume en sí algo del sometido, lo transforma y por ello justamente queda transformado él mismo. La historia universal es una historia de contradicciones,

que no pueden diluirse, sino que se resuelven a mano armada mientras hay vencedores y perdedores.

El todo puede pensarse, pero no vivirse. Sólo puede vivirse soportando las contradicciones, en la historia de las enemistades. Quizás el todo sea lo verdadero y lo bueno, pero se forma a través de la lucha de los particulares separados. El individuo, por cuanto que se desgaja del todo y se endurece en sí mismo, es precisamente el mal: «Sólo a través de esta separación soy para mí, y en ello radica el mal. Ser malo significa abstractamente: individualizarme». Se trata, sin duda alguna, del mal necesario, que en definitiva no puede menos de servir al todo bueno.

Así, desde Platón gira y da vueltas un pensamiento que se entrega al sueño del todo, pero no puede pasar por alto el hecho de que los hombres se distinguen entre sí y resuelven activamente sus diferencias a mano armada, hasta la lucha a vida o muerte. Por eso la ascensión del espíritu comienza para Platón con la exigencia de defender la frontera contra los bárbaros, y por la misma razón, para Hegel el espíritu se realiza solamente a través de la lucha y la guerra. La dialéctica real es un asunto sangriento.

Siempre estamos ya en relaciones que desgarran y enemistan, hemos nacido en una determinada parte de la contradicción, y eso va implicado en la contingencia de la existencia humana. No elegimos nuestro lugar, lo único que podemos hacer es aceptarlo. La pregunta de si la parte que nos ha tocado es la buena no ha de plantearse así. La lógica válida es la inversa. Esta parte es buena porque yo pertenezco a ella y aquí están los nuestros. Nosotros y los otros, esta distinción es evidente. Sólo falta esclarecer los límites del «nosotros». Éstos se desplazan porque una y otra vez hay hombres que pierden su pertenencia. Cuando Moisés descendió del Sinaí, se encontró con que los israelitas, bajo Aarón, habían caído en el culto de los ídolos. Moisés compareció ante el pueblo y exclamó: «¡Venga a mí quien pertenece al Señor!». Sólo los hijos de la tribu de Leví se congregaron en torno a él. Y Moisés les imparte el mandato:

«Así habla el Señor, el Dios de Israel: que se ciña cada uno la espada a la cintura, e id y venid de una puerta a otra del campamento, y degollad al hermano, amigo y prójimo de cada uno. Los

hijos de Leví hicieron tal como Moisés les había dicho, y en el día cayeron tres mil hombres del pueblo».

La memoria colectiva de los mitos y el trabajo conceptual de los filósofos topan normalmente con las relaciones elementales de enemistad. Se vuelve a lo inicial para aprehender el instante de la unidad. Pero éste retrocede a la manera del horizonte al que nos dirigimos, con lo que no conseguimos salir de la historia de las enemistades. Platón se conforma con mostrar las condiciones de posibilidad de una zona pacificada en medio de un mundo enemigo. La enemistad parece ser un a priori de la historia. Esto tiene validez tanto para la historia de la salvación del Antiguo Testamento, como para la historia universal de Hegel.

Paz es aquella imposibilidad de la que no pueden alejarse los pensamientos y deseos. Pero todo proyecto de paz que haya de realizarse, en la disputa de los partidos se convertirá él mismo en partido. Y así, no es sorprendente que el Evangelio diga acerca de Jesús que él no ha venido a traer la paz, sino la «espada» (Mateo, 10, 34), y que arrojará en la tierra fuego y división. Las espadas no se convierten en rejas de arado hasta que han terminado su trabajo. Agustín, pensando en su ciudad civil, no puede imaginarse ninguna institución de paz que no sea una instancia armada y capaz de defenderse. Esto es válido para los pueblos cristianos en su relación recíproca, y más todavía para la relación con los paganos. Aquí la paz sólo puede concebirse en casos excepcionales, normalmente hay que hostigarlos con la guerra y, por cierto, con una «guerra justa», expresión que aparece ya en el autor comentado. Sólo en Dios hay paz real, pero mientras la ciudad de Dios se alza en medio de la ciudad civil, también entre estos «reinos» tiene que haber una frontera trazada por la lucha, una frontera que divide incluso el mundo interior de los individuos. Cuando Agustín narra su historia en las *Confesiones*, nos ofrece también una especie de reportaje de la guerra. Su historia interior del mundo es tan tumultuosa como la exterior, y no puede estar seguro hasta el final en torno a la pregunta de si Dios ha vencido contra lo bárbaro y malo dentro de la propia persona. La guerra es el padre de todas las cosas; sin duda, también de las espirituales.

8

El año 1795, Kant publicó su escrito *La paz perpetua*. La humanidad siempre había soñado con la paz, mas por primera vez, dice el autor, el tiempo está ahora maduro para realizar los presupuestos políticos de una paz duradera. La guerra es para Kant un mal en todos los aspectos. La guerra es el permiso estatal y la incitación a todo tipo de delitos. En la guerra encuentra el crimen su coyuntura propicia. Ahora bien, Kant habla solamente de la delincuencia en la guerra, y no del crimen de la guerra como tal. No había llegado todavía el tiempo de la guerra sin fronteras, de la guerra total, preparada por los nuevos medios tecnológicos e ideológicos, por más que la guerra de los treinta años ya hubiera dado a gustar todo eso. Desde la paz de Westfalia en 1648 las guerras europeas se habían amansado y limitado, aunque dejaron como consecuencia suficiente «horror y violencia», «embrutecimiento de las costumbres», «pérdida de la libertad», «pillaje y perjuicios económicos». Y siempre tuvieron que soportar los mayores sufrimientos y cargas aquellos que no habían sido sino las figuras de ajedrez en el juego de fuerzas de los poderosos.

En tanto alcanza la memoria histórica, podemos decir que siempre ha habido guerras. Si bien se ha logrado una cierta satisfacción dentro del Estado, en el nivel exterior de las relaciones entre estados y pueblos todavía tiene vigencia el principio de la fuerza y de la guerra como razón última. Precisamente en la «relación libre entre los pueblos» puede mostrarse todavía «sin disimulo la maldad de la naturaleza humana». ¿Es posible cambiar algo de esto a partir de los principios y con la fuerza de la razón?

Kant parte del hombre tal como es y no como éste podría ser.

En toda construcción de un Estado mejor han de quedar a salvo el interés propio, el egoísmo y la voluntad de autoafirmación. Kant apunta hacia el monopolio del poder dentro del Estado. Desde su punto de vista, un interés propio del individuo bien entendido implica la sumisión a normas que limitan la propia soberanía, a cambio de seguridad y protección. ¿Pueden concebirse tales regulaciones también entre estados? Dicho de otro modo, ¿es posible la superación del «estado natural» no sólo dentro del Estado, sino también entre los estados? Una posibilidad es la sumisión por la fuerza de diversos pueblos y estados bajo un poder mundial (por ejemplo, el Imperio romano en siglos anteriores). Esa modalidad no es satisfactoria porque conduce a la sumisión. Otra posibilidad es la complicada política del equilibrio de poder. No produce ninguna paz real, sino que es meramente un estado de guerra demorado. Si se quisiera eliminar las guerras entre estados por el mismo medio que la anarquía del poder dentro del Estado, entonces los numerosos poderes estatales habrían de disolverse en un único Estado mundial:

«Por lo que se refiere a los estados en su relación recíproca, la razón no puede sugerir otra manera de salir del estado sin ley, fuente de incesantes guerras, que la de una renuncia —lo mismo que en el caso de los individuos— a la libertad salvaje (sin ley), para conformarse con las coactivas leyes públicas y formar así un Estado internacional, que iría creciendo [...], y al final abarcaría todos los pueblos de la tierra».

Para ello los estados particulares habrían de renunciar al aspecto decisivo de su soberanía, a saber, el derecho de recurrir a la guerra, que les reconoce el derecho internacional.

¿Qué tipo de derecho es éste? En realidad, no es ningún «derecho», sino un simple reconocimiento de lo fáctico. En él no hay precisamente razón. A los que reconocen semejante derecho, sin rebelarse su razón en contra, les está bien «exterminarse mutuamente, y así encuentran la paz eterna en el amplio sepulcro que cubre todo el horror de la violencia junto con sus autores».

Puesto que Kant no pretende soñar, sino hacer sugerencias racionales, tiene que encontrar un camino para reconocer lo fác-

tico sin renunciar del todo a los principios de la razón. Tal como enseña la experiencia, los estados querrán aferrarse a su soberanía. Por tanto, no se podrá llegar a un Estado universal con un monopolio propio del poder. Pero es posible una segunda solución por orden de preferencia: una federación de los estados mundiales. Cada Estado conserva sus derechos de soberanía (incluido el de la guerra), pero se obliga a resolver por medios pacíficos todos los conflictos por el camino de la negociación. No hay un supremo poder sancionador que pudiera obligar a los estados a cumplir esta obligación aceptada libremente, pues, según Kant, el monopolio del poder ostentado por un Estado universal, aunque es muy deseable, no puede considerarse realista.

Las reflexiones de Kant pueden resumirse como sigue: no llegará a darse un homogéneo universo político en paz; políticamente, el mundo mantendrá su pluralidad. Las relaciones elementales de enemistad (el «estado natural»), a diferencia de lo que sucede entre los individuos, no pueden superarse en los contactos entre estados, en todo caso existe la posibilidad de regularlas.

¿Pero hay quizá tendencias fácticas que, en forma medio racional medio irracional, empujan hacia un estado de paz? Habermas ha mostrado las tres tendencias que permiten a Kant mantener abierta la esperanza.

Kant cuenta con la transformación en repúblicas de los estados regidos autocráticamente.

«Cuando se requiera la decisión de los ciudadanos del Estado para dictaminar [si ha de haber guerra o no], es obvio suponer que los afectados, los que hayan de imponerse a sí mismos las calamidades de la guerra por propia decisión [...], se lo pensarán muy bien antes de empezar un juego tan peligroso.»

De hecho, en el siglo XX se ha puesto de manifiesto que no fueron los estados democráticos los que comenzaron las guerras. Pero la idea de nación, que también es un producto de la época democrática, ha hecho posible una imprevisible movilización de masas al servicio de la guerra. Se ha hecho patente que los pueblos dan su pleno consentimiento a la guerra si creen estar en su

derecho, aunque sólo sea el derecho del más fuerte, y si pueden contar con que saldrán victoriosos de la contienda.

En segundo lugar, existe una fuerza civilizadora en el comercio mundial, y Kant cifra sus esperanzas en ella:

«El espíritu comercial no puede coexistir con la guerra, y tarde o temprano se apodera de cada pueblo. Y porque, entre todos los poderes sometidos al poder del Estado, el del dinero aspira con toda seguridad a ser el más fiable, en consecuencia los estados [...] se ven forzados a fomentar la noble paz».

Ahora bien, como el afán de lucro está determinado realmente por el egoísmo y, sin embargo, ha de traer el compromiso recíproco a través de la búsqueda del camino mejor para el propio interés, Kant puede afirmar que en el «mecanismo de las inclinaciones humanas», o sea, en la «naturaleza» misma, hay una poderosa tendencia subyacente a la paz. Kant no podía barruntar todavía adónde había de conducir el capitalismo atizado económicamente, y qué energías y motivos nuevos proporcionaría a la guerra la competencia capitalista.

Actúa en tercer lugar la creciente importancia de la opinión pública, el principio del discurso público. Si se habla públicamente sobre ámbitos políticos, a la postre también la furia de la guerra tiene que entrar en la palestra de los argumentos. En condiciones propicias, el discurso y la réplica pueden llegar a sustituir el poder. «¡Ven!, hablemos juntos, quien habla no está muerto», dice Gottfried Benn en un poema. En este sentido, también Kant comprendió el poder del discurso y cifró en él sus esperanzas. Kant no podía imaginarse que en la época de los medios de masas (y de la imagen) la palabra haría una aportación decisiva a la movilización bélica, y que no desarrollaría los efectos beneficiosos de una «ilustración discursiva» (dialogante). Para él estaba fuera de dudas que la razón es la única que no ha de avergonzarse de la luz de lo público y que, si bien su voz puede ser acallada, a la larga ejerce una eficacia duradera. El hombre que se ha dejado civilizar por el espíritu de lo público, no puede evitar su «participación con el corazón» en aquel «bien» que comprende perfectamente.

La fe en la universalidad de la razón constituye el núcleo de la argumentación kantiana. La razón es el órgano con cuya ayuda el individuo puede entenderse como miembro no sólo de un pueblo y Estado, sino también de la humanidad en su conjunto. La razón supera las fronteras; el individuo, que estima su razón y la escucha, con ello descubre y estima a la vez a la humanidad en él. La «humanidad» no sólo es una magnitud estadística, sino que se da en primera persona del singular. Para la razón la vida individualizada, con sus intereses limitados de autoconservación y su aspiración a la felicidad, es algo contingente y casual. ¿Por qué los límites del propio yo o de la comunidad, a la que pertenecemos por la casualidad del nacimiento, habrían de ponerse por encima de los intereses de la humanidad, puesto que esta «humanidad» no es algo abstracto, sino un principio personal? Se encarna en el individuo y, sin embargo, es tan amplia como el mundo. La razón convierte al hombre en ciudadano del mundo, es el camino directo del yo al nosotros. A la luz de la razón se disuelve el mundo —potencialmente enemigo— de los otros. Con la salida del hombre de su «culpable minoría de edad», puede empezar la época del gran compromiso.

¿Sueños de un visionario? No del todo, pues Kant no concede ninguna oportunidad a la realización política del universalismo en el sentido de un Estado mundial y, según hemos dicho, se conforma con una federación mundial de estados, entendida como permanente alianza para la paz. En el medio de la razón puede parecer posible una federación universal, pero ésta no puede hacerse real, pues en la realidad corporal lo universal se astilla en la multiplicidad de las voluntades particulares. Y con ellas se dan a la vez relaciones elementales de enemistad. En efecto, cabe imaginar su ausencia, pero no es posible eliminarlas de una vez para siempre. La paz es solamente una idea regulativa. Nos acercamos a la paz cuando actuamos como si ésta fuera posible. La confianza (unida a una prudencia con tacto para lo real) es un presupuesto para el éxito por lo menos transitorio de dicha idea. Por tanto, la «humanidad» se da en la forma del «como-si». Pero es necesario que se dé de esta manera. No podemos menospreciarla por el mero hecho de que no pueda realizarse perfectamente.

Es evidente que el concepto de humanidad y la visión de una

unidad pacífica del género humano tal como aparecen en Kant, se han encontrado con una vigorosa resistencia crítica, ya en su tiempo, y más todavía en el siglo XX. Arnold Spengler sostiene que el de «humanidad» es un concepto zoológico, una palabra vacía, o bien se convierte en un concepto de lucha que, para imponer los propios intereses, les da un tinte filantrópico:

«¡No!, la lucha es el hecho originario de la vida, es la vida misma, e incluso el más lastimoso pacifista no logra extirpar enteramente en su alma el placer que eso le produce. Al menos teóricamente el pacifista quisiera impugnar y aniquilar a todos los adversarios del pacifismo».

Ni existe la «humanidad», ni «el hombre»; se dan tan sólo «los hombres». Todo lo demás es mero nombre, ruido y humo.

La crítica nominalista a la idea de humanidad kantiana fue formulada agudamente una generación después de aquél por Joseph de Maistre, filósofo de la contrarrevolución:

«Ahora bien, en el mundo no existe el hombre. En mi vida he encontrado franceses, italianos, rusos, etcétera; pero en lo que se refiere al hombre, afirmo que no lo he encontrado jamás en mi vida; y caso de que exista, será sin mi saber».

Para los nominalistas, el sueño de la humanidad representa una anacrónica enfermedad infantil del género humano, envejecido, cansado y ya no lo suficientemente fuerte para hacerse partidario del pensamiento de la enemistad universal. Ya no se soporta la idea de que la humanidad está condenada a repetir el drama de Caín y Abel. Como no existe «el» hombre, sino solamente «los» hombres, se dan también los enemigos. Conocimiento de sí mismo significa conocer a su enemigo, dice Carl Schmitt.

Al estallar la primera guerra mundial, Max Scheler compuso un gran ensayo titulado *El genio de la guerra*. La guerra imparte una lección al pensamiento filosófico sobre el hombre. Revela, dice Scheler, la verdad del hombre, biológica, cultural y espiritualmente.

Biológicamente el hombre no sólo es un ser que quiere conservar la vida, saciar su hambre y asegurar su descendencia. No basta el motivo de la propia conservación, debe añadirse una voluntad de superación de sí mismo. Esto tiene validez para el individuo y para la personalidad colectiva, para el pueblo y el Estado. Se lucha también por valores superiores a los utilitarios. Scheler menciona «el poder, la gloria, el espíritu». Hemos hablado ya de temas parecidos. En la guerra se muestra aquella parte del alma que Platón llamó *thymos:* la valentía y el orgullo de distinguirse. El mero afán de lucro no produciría aquella disposición al sacrificio que es necesaria para la guerra.

Culturalmente, la guerra significa para Scheler la irrupción del fondo creador o del abismo de la historia. La guerra, con todas sus destrucciones, es el dolor de parto de lo nuevo, sea éste lo que fuere. La guerra tiene «una importancia eminentemente positiva para la creación cultural. Hace que las dotes existentes en el hombre vuelvan a sumergirse profundamente en las fuentes creadoras del espíritu nacional y del personal». Scheler menciona el ejemplo del Renacimiento italiano y del clasicismo alemán, dos periodos culturales con trasfondo bélico.

Espiritualmente, la guerra exige a los individuos que vayan más allá del simple interés por la propia conservación. Pero ¿es una «causa justa» aquello para lo que se exige y ofrece el sacrificio? Scheler admite que no se puede responder con certeza. La guerra es un gran riesgo también en este aspecto. No sólo es posible perder la propia vida, se da también la posibilidad de perderla por nada, e incluso por una mala causa. La guerra es en todo caso un riguroso examen general, en el que es incierto si será Dios o el diablo el que nos examine.

También para Max Scheler las relaciones de enemistad son un factor elemental de la vida. Se dice con todo acierto: «Estalla la guerra». Se extiende sobre ello el barniz de la civilización. Una parte «declara» la guerra a la otra. En el paroxismo del comienzo de la guerra, en agosto de 1914, Scheler rememora los orígenes vitales. La «vida» se configura en diversas formas, en conglomerados de poder. Las tensiones son inevitables, hay que soportarlas. ¿Quién tiene razón? Esta pregunta se plantea demasiado tarde. La vida ha decidido ya. La vida que empuja hacia su ex-

presión es más originaria que cualquier derecho. ¿Acaso tiene razón el rayo cuando cae?:

«Quien sólo percibe el soplo del espíritu divino en el susurro de los álamos y en el gorjeo de los pájaros, y no en los disparos de la artillería, quizá sea un hombre amable, pero no un hombre entero [...]».

La guerra es una tormenta liberadora, purificadora. Despoja de la escoria, transforma y ennoblece el pequeño instinto de lucro, la competencia con su alevosía, engaño, envidia y desconfianza, esa tremenda masa de enemistad cotidiana. «Yo creo que los hombres se habrían devorado (pacíficamente) si la dignidad de la guerra misma no hubiera santificado la fuerza violenta y tensado fines comunes de grandes comunidades.»

Tras la primera guerra mundial, se distinguieron dos modalidades de mito: el mito de «Langemarck» y el de «Verdún». En el parte del mando supremo del ejército, con fecha de noviembre de 1914, se lee:

AL ESTE DE LANGEMARCK, JÓVENES REGIMIENTOS AL CANTO DE «ALEMANIA, ALEMANIA SOBRE TODO» IRRUMPIERON EN LA PRIMERA LÍNEA DE LAS POSICIONES ENEMIGAS Y LA TOMARON.

Estos «jóvenes regimientos» estaban movidos por su juventud. No se pusieron simplemente en marcha, sino que «irrumpieron», tal como dice el parte, con la jerga del mito. Por lo demás, esos regimientos fueron casi aniquilados, de modo que se trataba de una empresa militarmente inútil, lo cual no debe sorprender en un ritual de sacrificio. «Verdún» representa la batalla del material, con un millón de muertos, con la alta tecnología de la matanza de masas. Entre Langemarck y Verdún aparece la cesura de la época, aquí termina el siglo XIX y comienza el XX.

El genio de la guerra, de Max Scheler, es todavía una reflexión filosófica según el espíritu del siglo XIX. Scheler piensa en Langemarck, todavía no en Verdún. Piensa en la guerra domesticada, en la lucha caballeresca. Pero para él, desde Verdún también ha sucumbido el genio de la guerra. El material ha vencido

sobre el hombre. La lucha a vida o muerte se ha convertido en un matar mecánico (Ernst Jünger).

A la vista de este hecho, ¿cómo hay que proceder con las relaciones elementales de enemistad? El año 1917 Max Scheler, poco antes de su muerte, escribía: «En una hisoria de diez mil años aproximadamente, nosotros somos la primera época en la que el hombre se ha hecho problemático por completo, en la que ya no sabe qué es, y a la vez sabe también que no sabe».

Ya antes de la guerra, Scheler había distinguido entre el entendimiento del hombre, que construye armas e instrumentos, y su espíritu, que pone a su servicio lo material para el trabajo en su figura inconfundible. El espíritu, como forma incrementada de lo vivo, es universal, pero sólo lo es a través de la forma acuñada individualmente. La realización del espíritu es el fin de la vida, y no está al servicio de ningún otro fin. Y como sólo vive en una figura individual, tiene que desarrollarse de cara a su particularidad, delimitarse, afirmarse. Y así el espíritu también tiene que mostrarse siempre combativo. Ahora bien, tal como lo prueban Verdún y la civilización industrial, hay una hipertrofia del entendimiento que construye armas e instrumentos, probablemente porque en este plano la cooperación conduce a un enorme aumento de la eficiencia. De todos modos, el entendimiento que construye armas e instrumentos sofoca el espíritu como un tumor cancerígeno. Pero ¿cómo puede el espíritu seguir luchando si las armas que pone en sus manos el entendimiento hacen estallar la dimensión de toda lucha razonable? Hay una dramática disonancia entre las fuerzas de la esencia humana. En esta situación, a Max Scheler no le queda sino esperar un humanismo del equilibrio. Habla de la «idea del logos eterno, objetivo [...]. Penetrar en sus misterios no es competencia de una nación, de un círculo cultural [...]. Sólo los sujetos de la cultura, todos juntos, con inclusión de los futuros, sólo esos sujetos insustituibles, por ser individuales, pueden conseguir dicha meta en cooperación [...] solidaria».

Reencontramos aquí el sueño de la unidad del género humano, la ilusión de que la construcción de la torre de Babel llegue a tener éxito.

En 1931 Helmuth Plessner responde a Max Scheler. En su en-

sayo titulado *Poder y naturaleza humana* cita a Scheler como ejemplo de un anhelo que sin duda no ha sido superado ni siquiera en los espíritus libres, a saber, la aspiración a formas de equilibrio, de «cobertura» en la situación de desamparo espiritual. «Aquí, donde todo fluctúa, ¿cómo podríamos esperar alguna síntesis permanente que no sea superada a los pocos años? De las coberturas no podemos esperar nada, en todo caso cabe esperar que se derrumben.»

El principio fundamental de la antropología de Plessner puede formularse así: el hombre está definido por el hecho de que no es posible definirlo definitivamente. Lo que queda es el «excavador» conocimiento de lo «insondable» del hombre. El hombre es insondable porque todavía tiene sus fundamentos por delante de él. Lo que es el hombre se pone de manifiesto en el respectivo instante de la decisión. El hombre se define por la determinación que hace de sí mismo. El hombre es aquello por lo que se habrá decidido. Se esboza desde una situación de indeterminación. «En esta relación de indeterminación consigo, el hombre se aprehende como poder y se descubre teórica y prácticamente para su vida como una pregunta abierta.»

Max Scheler, dice Plessner, lleva «al absoluto su sinfonía de perspectivas» para la ejecución de las mismas. Esto suena muy simpático, pero no conduce a nada. También la filosofía tiene que situarse en el «suelo sin fondo de lo real». Y allí descubrirá, lo quiera o no, que también ella está en las «primitivas relaciones vitales de amigo y enemigo». No hay para ella ningún exterior distendido, ninguna posición por encima de los partidos en lucha. El tiempo no permite ninguna distensión universalista, ninguna respiración; una filosofía enterada de lo real tiene que entrar en las relaciones elementales de amigo y enemigo e intentar comprenderlas, comprendiéndose incluso a sí misma desde ellas.

Helmuth Plessner escribió su ensayo cuando ya había comenzado la guerra civil en Alemania. Desde la irrupción de los nacionalsocialistas en las elecciones de septiembre de 1930, se ponen en marcha las SA y se producen luchas callejeras con la liga armada del frente rojo y con otros defensores de la República. Se tritura el centro político y la razón del compromiso

equilibrado. La formación de campamentos militantes determina el estilo político.

Ante esta situación, Plessner exige que la filosofía despierte finalmente de su sueño, de un sueño con el que «simula» que puede captar el «fundamento» del hombre. La filosofía no es más clarividente que la política. Ambas tienen el mismo campo visual, «abierto al hacia dónde inescrutable, a partir del cual la filosofía y la política configuran con una anticipación osada [...] el sentido de nuestra vida».

El concepto de una historicidad radicalmente entendida conduce a Plessner a la evidencia de que la filosofía tiene que penetrar en el ámbito arriesgado de la política, no sólo en el sentido de una obligación externa, sino por su propia lógica interna. Pero si la filosofía se mete en política, notará cuán difícil es estar a la altura del tiempo. El pensamiento filosófico «nunca está tan lejos como la vida y siempre está más lejos que la vida». Parece que la presencia de espíritu en el instante histórico sobrecarga la filosofía en virtud de su propia constitución. Por lo cual, ésta se ha limitado normalmente a formular principios o concepciones. Se mantiene, o bien en el ámbito de los presupuestos, o bien en el de las expectativas. Elude el confuso presente, el instante de la decisión. La política, en cambio, es según Plessner «el arte del instante adecuado, de la ocasión favorable. En ella se trata del momento». Por tanto, Plessner reclama una filosofía que se abra a este instante. Y está claro que tal instante no sólo es el de la decisión, sino también el de la enemistad y la lucha. De ahí que sea también el instante «político», según la definición de Carl Schmitt.

La filosofía fluctúa con excesiva complacencia por encima de los opuestos. Y lo atribuye a su prudencia especial. Teme aquel grado de suprema intensidad de lo real que sólo se da donde no hay ninguna mediación, sino solamente la disyuntiva: o lo uno, o lo otro.

Por lo que se refiere a lo religioso, fue particularmente Kierkegaard el que llamó la atención sobre este hecho. Carl Schmitt quería descubrirlo en lo político.

Desde la perspectiva humana, en lo religioso se da tan sólo esta incisiva alternativa: Dios o el mundo. Dios llama al hombre

y le manda. E inmediatamente el mundo se divide en aquellos que escuchan y obedecen, y los otros, que se resisten o permanecen indiferentes. Este «o lo uno o lo otro» escinde también al individuo. Hay algo en él que quiere escuchar y obedecer, e igualmente hay algo que se enoja y resiste. De nada sirve al hombre el que se represente la idea de Dios como flotando por encima de las oposiciones. Aquello mismo que en Dios es realmente accesible al hombre vuelve a arrojarlo de inmediato al mundo de las diferencias. Lo demuestran hasta la saciedad las guerras de religión, la unión de misión y fuerza coactiva. «Pero vosotros no sois carne, sino espíritu», anuncia Pablo a su comunidad. El precepto cristiano del amor no puede engañar sobre el hecho de que, con la proclamación del mensaje cristiano, se hace una distinción fundamental entre los que viven «según el espíritu» y los que viven «según la carne». La religión inicia su oferta de reconciliación con una enemistad, y es muy frecuente que termine también en ella. Y no se puede decir con precisión si a este respecto lo religioso se carga políticamente, o lo político se carga religiosamente. En todo caso, para Carl Schmitt la lógica de lo político, con su deslinde de amigo y enemigo, es un hecho tan fundamental del ser humano, que también la relación religiosa es atraída a su círculo de acción. Donde hay fuertes oposiciones, también hay política.

¿Puede haber oposición más fuerte que la de Dios y hombre? Sólo nos podemos descubrir en Dios, dice Agustín. Nos conocemos a nosotros en tanto conocemos a nuestro enemigo, afirma Carl Schmitt.

¿Qué es el enemigo? Es, según dirá más tarde Schmitt, asumiendo una formulación de Däubler, «nuestra propia pregunta como figura». El enemigo es el otro, que me pertenece, pues amenaza mi existencia. En estas confrontaciones sólo puede hablar y juzgar el que está implicado existencialmente en ellas. Los combatientes no pueden ser reconciliados, sólo pueden reconciliarse ellos mismos entre sí. Cada uno de ellos sólo puede decidir por sí mismo «si el ser otro del extraño en el concreto caso dado de conflicto significa la negación del propio tipo de existencia y, por eso, ha de ser rechazado o impugnado, a fin de proteger la manera de ser de la propia vida».

Querer renunciar en nombre de la «humanidad» a la disposición para la lucha y la guerra significa incitar al enemigo a la agresión. Quizá se haga una mejor aportación a la «humanidad» trabajando en una cultura empeñada en cultivar y disciplinar la guerra. Y esto requiere una comprensión adecuada de la distinción entre amigo y enemigo. Esta oposición no puede confundirse con la distinción, que podría parecer obvia, entre «bueno» y «malo». No hace falta odiar personalmente al «enemigo» en sentido político. El hecho de que sea mi enemigo no lo convierte ni en moralmente malo ni en estéticamente feo. Ni tampoco tiene por qué presentarse como mi rival en el plano económico. Puede incluso ser beneficioso hacer negocios con él. El otro se convierte en enemigo porque y en tanto «en el plano existencial es algo diferente y extraño en un sentido especialmente intenso, de modo que en caso extremo son posibles conflictos con él, conflictos que no pueden resolverse ni mediante una normativa general establecida de antemano, ni por la sentencia de un tercero "neutral" y, por ello, no "partidista"». La situación extrema de conflicto se refiere a la guerra, recurso que emplea la comunidad en orden a la propia conservación (contra el enemigo exterior), o con miras a la conservación del orden (contra el enemigo interior). Se trata de conservar lo «propio» ante una situación de amenaza. Pero cuáles son los límites de lo «propio» es algo que no puede decidir ninguna instancia neutral, sino que se decide en las luchas por estas fronteras. Constituye un acto de agresión el hecho de que alguien sea impedido en la lucha por la propia conservación esgrimiendo las obligaciones para con la humanidad. La paralización de las fuerzas de la propia conservación proviene con frecuencia de una parte interesada. El supuesto tercero neutral es siempre un tercero que ríe. El interés particular se encubre con placer en el universal. «Quien dice humanidad quiere engañar», afirma Schmitt, y explica como sigue esta frase incisiva:

«Cuando el Estado impugna a su enemigo político en nombre de la humanidad, eso no es una guerra de la humanidad, sino una guerra a favor de la cual un determinado Estado intenta usurpar un concepto universal, lo mismo que se puede abusar de

los conceptos de paz, justicia, progreso y civilización con el fin de reivindicarlos para sí y sustraérselos al enemigo. "Humanidad" es un instrumento ideológico especialmente utilizable para la expansión imperialista y, en su forma ético-humanista, es un vehículo específico del imperialismo económico».

Este argumento de 1932 está dirigido contra las potencias victoriosas de Versalles, que, de hecho, bajo la capa del principio democrático de autodeterminación, practicaban una política de anexión a gran estilo. Pero Carl Schmitt no se avergüenza de esgrimir este argumemto también más tarde contra la política de paz de la liga de los pueblos a final de los años veinte, contra la política aliada de ocupación después de 1945 y contra la Organización de las Naciones Unidas.

Es posible que la voluntad de defender lo «propio», comoquiera que se defina, represente una barrera insuperable de la vida política, por lo cual es más honrado admitir llanamente el hecho. No obstante, ¿cómo están las cosas en el caso de Carl Schmitt, con su defensa de lo «propio» en la época del nacionalsocialismo? Las guerras de ataque del régimen nazi, al que Carl Schmitt daba su apoyo al principio, ¿pertenecían a la defensa de lo «propio»?

Y la matanza de los judíos, ¿pertenecía a la declaración de enemigo dentro del Estado, que Schmitt consideraba legítima?

En realidad, Schmitt había prevenido contra el hecho de que la declaración de enemigo fuera unida a una denigración moral del adversario. La distinción política entre amigo y enemigo ha de guardarse de convertir al adversario en un «monstruo inhumano» que no sólo ha de ser «rechazado», sino en definitiva también «aniquilado». Es tarea de la lucha devolver al enemigo «a sus fronteras», pero no aniquilarlo. Aunque no hubiera otros motivos, la propia teoría de Carl Schmitt no habría debido permitir el apoyo al nacionalsocialismo.

Pero Carl Schmitt no enseñó todas sus cartas. Silenció ciertas ideas, o simplemente las insinuó. Y justo en ellas está la clave que abre el contexto entero de su pensamiento. El hecho de que el mundo humano esté y permanezca quebrado en enemistades elementales, para Carl Schmitt, católico creyente, es algo que en

defintiva puede explicarse por la naturaleza pecadora, caída, del hombre. Las relaciones de enemistad brotan de aquel acto por el que el hombre cayó de Dios. Visto desde el hombre, ahí está la enemistad originaria, la desobediencia, la traición a la trascendencia. A partir de ese momento, ya no todo puede ser uno. El hombre se convierte en un enemigo para el hombre. Por eso la vida se hace amenazadora y peligrosa. Para reducir los peligros, los hombres forman unidades, cuerpos sociales, estados. El a priori de todo Estado, sea democrático, sea autoritario, puede formularse así: «Te protejo, por tanto, ¡obedece!». En casos graves, la soberanía del Estado alcanza la vida y la muerte, y sólo a partir de esas situaciones de gravedad ha de comprenderse la esencia de la unidad política a diferencia de otras formas de agrupación. Carl Schmitt no se inmuta por el hecho de que con ello se difuminan los límites entre un Estado y un sindicato de gángsteres, en el que también se decide sobre vida y muerte. Por el contrario, este enredado parentesco muestra a las claras que la realidad humana siempre se encuentra todavía en el estado de suprema propensión al pecado y está llena de un sentido siniestro.

Partiendo de las premisas de Carl Schmitt, el mundo político no es un universo, sino un «pluriverso» (un mundo plural).

La unidad del género humano radica en Dios, el hombre mismo no puede producirla. Tiene que componérselas con la realidad de un mundo caído en las oposiciones. El desastre de la construcción de Babel y sus consecuencias no pueden superarse. Hay que vivir con ellas y sacar de allí lo mejor que se pueda. Entretanto hay que luchar y afirmarse. La visión de una unidad planetaria de la humanidad, que ya no conociera ningún límite y, por tanto, sustituyera la política por la administración de cosas y la organización de la producción, no es sino el espejismo de la seducción para el propio poderío. Es la «fe en un cambio ilimitado y en posibilidades sin fin de felicidad durante la existencia natural del hombre en la tierra». Tales aspiraciones no pueden menos de conducir a un mal final. ¿Por qué? Oigamos la sorprendente respuesta de Carl Schmitt: la unidad de paz y vida sólo puede concebirse en Dios y, por lo que se refiere al hombre, tan sólo al final de los tiempos gracias a la reconciliación con Dios.

En cambio, visto desde la perspectiva humana, tan sólo la inquietud sin paz confiere su vitalidad a la vida. La vida necesita la frontera y la lucha por la frontera. En este terreno: «El espíritu lucha contra el espíritu y la vida contra la vida». Sólo así surge «el orden de las cosas humanas».

Hay que dejar de soñar, es tiempo de despertar para la «seriedad de la vida». Y puestos en ello, son dos sobre todo las lecciones que según Carl Schmitt hemos de aprender. En primer lugar: las cosas en torno al hombre están francamente mal, y está enredado en una mala historia. En segundo lugar: las cosas cambiarán fundamentalmente con la segunda venida de Cristo. Sin embargo, puede pasar mucho tiempo hasta esa fecha.

De todos modos, después de 1945, Carl Schmitt considera por unos instantes en su diario la posibilidad de que fuera la «alegría por la aceleración» la que lo «impulsara» y «engañara» cuando tomó partido por los nazis. Pero ¿hacia dónde había de ir el viaje presuroso? ¿Quizás hacia el final de la historia a través de la catástrofe?

9

Si el orden de los asuntos humanos lleva inherente la lucha del espíritu contra el espíritu y la vida contra la vida, mientras perduren los asuntos humanos y no haya llegado el reino de Dios, seguirá habiendo, en consecuencia, guerra y violencia. La historia del género humano se superpone con la historia de sus múltiples enemistades. Y ni siquiera las religiones o las costumbres emanadas de ellas cambian nada en esta situación. Las religiones ayudan a conservar moralmente el orden de una comunidad, confieren una «identidad» a grupos sociales o pueblos enteros. En este sentido son ayudas para la institución de la paz. Se trata de una paz territorial, limitada a un pueblo o a un círculo cultural. Pero se mantiene en pie la guerra por las fronteras ante otros, que tienen otros dioses. También entre los dioses está dividido el mundo. Las religiones, lejos de atemperar las enemistades, pueden fortalecerlas e incluso provocar otras nuevas. Según el Evangelio de Lucas, Cristo dice: «He venido para prender fuego en la tierra [...]. ¿Creéis que he venido para traer paz a la tierra? Os digo que no, he traído más bien discordia [...]».

Todo parece indicar que las enemistades pertenecen a la roca primitiva de la naturaleza humana. Son tan elementales, que los sueños prometedores de un final de las mismas llegaron a desenmascararse como exaltados y carentes de suelo firme. De hecho, cuando volvieron al terreno de la realidad, con frecuencia dieron ocasión a nuevas enemistades y guerras.

Son numerosas las teorías que intentan explicar el problema de las relaciones elementales de enemistad. Como causa se mencionan la propia conservación, el afán de distinguirse de los otros y significarse frente a ellos, la voluntad de poder, el gusto en la

violencia. Pero las cualidades mencionadas ¿son naturales o han sido adquiridas culturalmente? ¿Se trata de presupuestos ineludibles de la vida humana, o puede cambiar algo en ello, transformando la sociedad y su cultura?

Jean-Jacques Rousseau, con su denuncia de la civilización, dio una respuesta a la pregunta por el origen del mal que ha influido poderosamente en la época moderna. Rousseau está persuadido de que un determinado tipo de civilización ha arrancado al hombre de su genuina mismidad. ¿En qué consistía esta mismidad? En la relajada quietud que se conformaba con los disfrutes asequibles sin gran esfuerzo; en la tendencia a la felicidad que no aspiraba a la sumisión del otro, sino al propio goce; en la capacidad de simpatía, de compasión. Esta compasión actuaba como sentimiento, no como mandato moral. El sentimiento ponía límites al hombre natural, de modo que dejaba de atormentar al otro o de negarle la ayuda. Pero ahora el hombre ha caído en la falsedad por el tipo de socialización al que ha sido sometido.

Este tipo de historia ha comenzado por el hecho de que los hombres, no contentos con su quietud y con encontrar su satisfacción, desarrollan además su capacidad inventiva, que no todos poseen en igual medida. Algunos encuentran nuevas técnicas de trabajo, con la consecuencia de que crecen sus rendimientos y se sienten abocados a asegurarse el derecho de propiedad de los mismos. De lo adquirido salió la propiedad heredada, que no se defendió con menor celo, y en caso de necesidad, por la fuerza. Y donde había propiedad hubo también robo de la propiedad. La aspiración a la propiedad creó fronteras entre los hombres, y ha tenido como consecuencia la competencia, el poder, la jerarquía, las enemistades, la desconfianza recíproca, el juego de máscaras y engaños; en suma, ha tenido como consecuencia la cultura entera, tal como Rousseau la tenía ante sus ojos en la Francia del siglo XVIII. Pero Rousseau sabe que la aspiración a poseer no se habría desplegado si de hecho el hombre pudiera descansar simplemente en su ser. La alternativa «tener» o «ser» no se le plantea al hombre, pues, en el momento en que tiene conocimiento, el mundo, los otros y en definitiva incluso la propia mismidad se convierten para él en un objeto que se puede

«tener». También en Rousseau hay una especie de pecado original, consistente en el conocimiento. El conocimiento engendra distancias, pues los otros hombres y la naturaleza se convierten en meros medios de la propia afirmación. Rousseau dice que el hombre reflexivo es el «animal degenerado», y saca de ahí la consecuencia: el pecado original de una conciencia donadora de enemistad, por la que está determinada toda nuestra cultura «alienada», sólo puede suprimirse mediante una nueva conciencia reconciliadora. Hay que reflexionar de nuevo rebasando la vida falsa y encontrar en sí al animal no degenerado. Éste era el significado de la célebre solución que reza así: «¡Retorno a la naturaleza!».

El hombre sólo pudo degenerar porque, como ser libre que conoce, fue capaz de trabajar en el campo de su propia mismidad. A diferencia de los animales, el hombre está inacabado, tiene abierta todavía la tarea de perfeccionarse. Eso es lo que Rousseau llama el principio de la perfectibilidad. Pero lo que el hombre ha hecho de sí mismo no es una realidad perfecta. La obra que ha consumado no es una obra consumada. «Todo es bueno cuando sale de las manos del autor de las cosas; todo se deprava en manos del hombre.»

Pero el principio de la perfectibilidad no sólo se puede utilizar para construir algo, también es posible reconstruir y construir de nuevo. La exclamación «retorno a la naturaleza» no habría tenido un eco todavía perdurante en la actualidad si Rousseau nos enviara a lejanos caminos: al oscuro pasado, a exóticos países lejanos, a un futuro imprevisible. Pero, en realidad, Rousseau apunta hacia un camino que parece ser el más corto: hay que entrar en sí mismo, allí se encuentra la naturaleza como voz del corazón. «¡Oh virtud!, ¿no están tus principios grabados en todos los corazones, y no basta para aprender tus leyes con volver a uno mismo...?»

Pero ¿adónde se llega cuando se llega a sí mismo? Como descubridor del universo interior, Rousseau es un observador sin ilusiones. Nota que el sí mismo en el que buscamos refugio ante los enemigos y los engaños de la sociedad no es incondicionalmente el bien, un bien que pudiéramos oponer con satisfacción a la maldad social. Lo mismo que, según Rousseau, el estado de na-

turaleza antes del principio de la civilización —que presenta como una construcción teórica—, no es propiamente «bueno», sino que en sentido moral es neutral, así también la naturaleza en nosotros está más allá del bien y del mal. Se echa de menos aquí sobre todo una propiedad del bien tradicional: la condición duradera y la fiabilidad, lo igual a sí mismo. Para el autor comentado el sí mismo interior sólo se da en plural. He aquí uno de los descubrimientos más importantes de Rousseau. «Nada es tan dispar de mí como yo mismo, por eso sería ocioso querer definirme de otra manera que a través de esta peculiar multiplicidad [...]. A veces soy un misántropo duro y cruel, luego caigo en un arrobamiento por las seducciones de la sociedad y las delicias del amor [...]. Dicho con pocas palabras, soy un proteo, un camaleón [...].»

Si el sí mismo es un acontecer discontinuo, no podremos encontrar en él ningún apoyo, a no ser que nos dejen en paz y no nos molesten los intentos de definición de los otros. Sólo abandonados a nosotros mismos, podemos aguantar a la vera del sí mismo, incluso sin encontrar apoyo en sí. En consecuencia, para Rousseau, el que le dejen a uno en paz es un presupuesto decisivo de la avenencia consigo; de ahí que considere que el hombre originario comenzó con la aspiración a la tranquilidad.

En este punto Rousseau piensa como Pascal, quien afirmó que todo infortunio proviene de la incapacidad humana de permanecer sentado en su habitación.

El conocimiento de sí mismo habitualmente quiere saber qué y quién soy yo. Pero cuando se descubre el carácter proteico de la naturaleza interior, semejante conocimiento de sí resulta imposible. Entonces sólo queda aquella certeza propia que podríamos formular en los siguientes términos: sé que yo soy tal como soy en este instante. Eso es menos que el conocimiento de qué y quién soy yo. Pero también es más que la simple certeza de que yo soy.

Un instante sigue al otro, pero en la marea y fuga de los instantes hay algunos que sobresalen de manera especial, los grandes instantes, los momentos de verdadera sensación. Rousseau les otorga el significado de una experiencia íntima del ser, porque allí su idiosincrasia y sus preferencias experimentan un in-

cremento extático. Son instantes de una gran comunión. En ella desaparece la separación entre interior y exterior. Estamos ante el retorno de la quietud del principio; no se interpone nada extraño, hostil, perturbador. Un aspecto de tal vivencia consiste en esparcirse en la naturaleza. «Busqué con paso más tranquilo un lugar salvaje en el bosque, un lugar abandonado, que no delataba huellas de manos humanas ni mostraba rastros de esclavitud y dominio, un refugio donde podía pensar que había penetrado allí por primera vez, y donde ningún tercero atormentador podía interponerse entre la naturaleza y mi persona [...]. Entonces el espíritu se perdió en esta inmensidad [...].» Ningún «tercero» se interpone entre la naturaleza y él, y así se puede llegar a la unión entre él y el «gran ser». Puede esparcirse.

Otras veces sucede a la inversa. Recoge el ser entero dentro de sí y se regala en el sentimiento de bastarse a sí mismo, como Dios. En este instante no sólo falta el «tercero» perturbador, falta también el «segundo», pues, en efecto, el enfrente, sea Dios o la naturaleza, se ha disuelto en el uno, en el único sí mismo. Si en el primer caso la vivencia era expansiva, ahora es contractiva, pues se produce en ella un repliegue hacia el disfrute del propio sí mismo, quedando «limitados al mero sentimiento de nuestra existencia, sentimiento que por sí solo llena enteramente el presente. Y mientras perdura este estado, el que se encuentra en él puede llamarse feliz [...]. Sería una [...] dicha rebosante que no deja en el alma ningún vacío sin llenar. En este estado, yo, con mis sueños solitarios, he estado frecuentemente en la isla de los bienaventurados [...]. ¿Qué se disfruta en tal situación? Nada que esté fuera de nosotros, nada más que a sí mismo y la propia existencia; y mientras dura este estado, el que lo disfruta es como Dios, se basta a sí mismo». Después de la comunión con la naturaleza, cuanto acabamos de describir es la comunión consigo mismo.

Sin embargo, para Rousseau hay todavía otra forma radical de instantáneo sí mismo, una forma en la que puede desaparecer incluso el sentimiento del propio yo. Se trata de una unión consigo mismo sin ningún resto de autoconciencia reflexiva. Queda un «puro» acontecer.

Rousseau narra cómo un perro dogo se lanzó contra él. Perdió la conciencia por algunos instantes, y describe como sigue lo que le sucedió al despertar:

«Percibí el cielo, algunas estrellas y un poco de verde. Esta primera sensación fue un instante delicioso [...]. Entregado por completo al instante presente, no recordaba nada, no tenía ninguna idea clara de mi individualidad, ni la menor noción de lo que me había sucedido, no sabía ni quién era ni dónde estaba, no sentía dolor, ni miedo, ni inquietud. Veía correr mi sangre, enteramente igual que si hubiera visto correr un arroyo, sin que se me ocurriera para nada que esa sangre me pertenecía. Sentía en todo mi ser un silencio henchido de felicidad [...]».

Cuando desaparece toda relación consigo, toda sensación de que soy «yo» el que «tiene» la sensación, se logra por primera vez la cumbre de la gran comunión, el instante de la verdadera sensación.

La felicidad de la primera escena consiste en que no se interpone ningún «tercero» entre la naturaleza y el sí mismo. La de la segunda escena, en que nada perturba el disfrute de sí mismo. Y la dicha de la tercera escena, la felicidad perfecta, ya no conoce este sí mismo al que pueda referirse dichosamente. Aquí ya sólo queda la lengua que relata, la cual introduce un resto irreductible de conciencia de yo.

La dinámica rusoniana de plenitud del sí mismo tiende al olvido completo del yo. Estos grandes instantes de sensación verdadera son pura relación consigo y con la naturaleza. Acontecen fuera del entrelazamiento con el mundo convencional de los otros, o sea, fuera de la sociedad. Como en tales instantes Rousseau encuentra la felicidad aquí y ahora, consecuentemente, en su construcción de la filosofía de la historia tiene que localizar la dicha originaria allí donde la sociedad y la civilización no han empezado todavía. El disfrute experimentado actualmente fuera de la sociedad, en el plano teórico es incluido en el haber de la dicha antes de toda sociedad.

Es fácil comprender que la sociedad opone una resistencia a esa necesidad de comunicación. ¿Cómo están las cosas por lo

que respecta al amor? ¿No es el amor la posibilidad de la gran comunicación en lo social?

Para Rousseau la gran comunicación en el amor sólo se da bajo un presupuesto: no ha de desempeñar ninguna función el cuerpo, este ser otro que se interpone manifiestamente entre el yo y el tú. Los cuerpos representan una exterioridad resistente e impenetrable. En sus *Confesiones*, Rousseau describe una vivencia que, según su propio testimonio, dejó huellas en él para toda la vida. Se afana por la seducción de una chica. Cuando empieza a perder el sentido en su seno, descubre que un pecho carece de pezón. En este momento el cuerpo, a través del cual él quería gozar de la persona, llama de tal manera la atención, que cree tener una «especie de monstruo» en sus brazos. Pero no hace falta que el cuerpo carezca de un pezón en el pecho para que pueda mostrar su repulsiva impenetrabilidad. Con su corporalidad en general, el otro es, para Rousseau, monstruoso. Pues el cuerpo es el límite para la aspiración a encontrarse de nuevo a sí mismo en el otro. Esta aspiración quiere una transparencia perfecta. Manteniéndonos dentro de la imagen usada, digamos que la transparencia perfecta es un medio que deja pasar la luz sin refracción. El otro transparente deja de refractar la luz del yo. Y con ello deja de ser otro. Todo otro es un incitante mundo diferente, con el que no puede haber ninguna unidad ilimitada. En Rousseau, la necesidad de unidad hace al otro irreal, por lo cual, según su confesión explícita, sólo era capaz de «enardecerse por seres imaginados». Y cuando se enamoraba realmente, la relación sólo podía ir bien durante cierto tiempo, hasta que el otro salía de las imágenes en las que lo habían encerrado las fantasías de una imaginación añorante de la unidad. Así se llegó a aquel atormentado ir y venir entre una gran comunión y una fuerte enemistad, entre un sentimiento simbiótico de unidad y una desconfianza sin límites.

La gran comunión no da en el blanco del ser-con. El sí mismo que aspira a la comunión experimentará constantes derrotas. Pues si el otro se hace valer en su alteridad, el sí mismo necesitado de comunicación podrá entender esto simplemente como una catástrofe, como un acto destructor, enemigo. El mundo imaginado de los que sienten igual se transforma de pronto en

un mundo lleno de enemigos. Rousseau tenía la sensación de estar rodeado y perseguido por oscuros poderes y monstruos. Llegado a la edad de cincuenta años escribió las *Confesiones*. El libro XII de esta obra empieza con estas frases desesperadas:

«Aquí comienza la obra de las tinieblas, en las que estoy enterrado desde hace ocho años, sin que, a pesar de mis esfuerzos, me haya sido posible penetrar la espantosa oscuridad. En el abismo de los sufrimientos en el que he sucumbido, noto los golpes que han dirigido contra mí y el instrumento a través del cual éstos llegan. Pero no puedo ver la mano que los dirige, ni los medios que usa».

A la vez que Rousseau cae en su vida personal en una profunda noche de desconfianza y hostilidad, extiende sus fantasías de la gran comunión a la sociedad entera. Y no puede ser de otro modo, pues la aspiración a ser uno mismo, a la unión y la transparencia no puede aceptar ningún límite, ya que todo límite ha de presentarse como peligro, en el sentido de que, si no lo alejo, penetra en mí.

En su obra *Del contrato social*, Rousseau desarrolla el concepto de una comunidad donde una voluntad común *(volonté générale)* toma cuerpo en las instituciones y en las leyes. Esta voluntad común es la aplicación del ideal de transparencia a la sociedad, pues no significa la suma abstracta de las multiformes aspiraciones de la voluntad, o una mayoría estadística de voluntades, sino que expresa una aspiración del corazón y de la razón, la cual une a todos entre sí, supuesto que cada uno penetre en su propio fondo. Cuando eso sucede, se hacen todos iguales unos para otros y, en consecuencia, también son todos mutuamente transparentes. Lo mismo que en el amor y en la amistad, para Rousseau tampoco en la utopía social hay ningún puesto para los otros en su alteridad. Sólo bajo este presupuesto, como aplicación de la gran comunión a lo social, puede Rousseau imaginar la sociedad perfectamente pacificada. Los sueños peligrosos que todo ello implicaba se hicieron sobradamente conscientes cuando Robespierre, apelando a la rusoniana *volonté générale*, puso en práctica el terrorismo de la virtud.

Rousseau, en su búsqueda de la gran comunión también en lo social, quiere sacar las energías de la enemistad fuera de las relaciones sociales. Y esto sólo puede llegar a feliz término si se cambian fundamentalmente tales relaciones: limitando la propiedad y la competencia económica, atando legalmente el poder estatal, introduciendo la religión civil. Pero deberá perderse en todo caso el «sentimiento» de independencia y suficiencia en la «propia existencia». Por la socialización, comoquiera que se produzca, el hombre es sacado fuera de sí. Pierde el sentimiento natural del sí mismo, y gana en cambio la sencilla o la opulenta autoconservación. Ahora bien, para Rousseau eso es muy poco. Sus reflexiones giran en torno al problema de una forma de sociedad que, en compensación por la pérdida del sí mismo natural, dé al individuo algo equivalente en el plano social, algo que le haga menos dolorosa la pérdida. Y eso exige «buenas instituciones sociales». Merecen considerarse así aquellas «que mejor saben despojar al hombre de su naturaleza y quitarle su existencia absoluta, dándole en cambio una relativa y trasladando el yo a la unidad de la comunidad, de modo que cada individuo ya no se sienta como uno, sino como parte de la unidad, que el ciudadano particular ya sólo es capaz de percibir en el todo». El hombre arrancado del estado de naturaleza solamente llegará a ser feliz si se disuelve por completo —con pleno amor y pasión— en el ser comunitario; si pone su libertad individual y su autonomía al servicio del todo mayor al que pertenece. Quien en el orden burgués quiere conservar su sentimiento autosuficiente de la existencia y su disfrute de la libertad, en el fondo «no sabe lo que quiere». Pasará su vida «en constante contradicción consigo mismo», oscilando siempre entre inclinación y deber, y así no será «ni hombre ni ciudadano del Estado». Para liberar al hombre de esta contradicción, no basta con crear un Estado que funcione bien, es necesario además formar un nuevo hombre. Por tanto, hay que jugárselo todo a una carta. Soluciones a medias no resuelven nada, no hacen sino aumentar el tormento de las contradicciones desgarradoras.

¿En qué podría consistir el hombre nuevo? Rousseau aduce un ejemplo de la antigua Esparta:

«Una espartana tenía cinco hijos en el ejército y esperaba noticias sobre la batalla. Llega un ilota. Ella le pregunta temblando, y él contesta: sus cinco hijos han muerto. "¡Vulgar esclavo!, ¿te he preguntado eso?" "¡Hemos vencido!" La madre se apresura a ir al templo para dar gracias a los dioses; así se muestra la verdadera ciudadana».

Rousseau sueña con un Estado que no sea ni una máquina ni un Leviatán, sino un «hombre en grande», un organismo unitario que viva en sus miembros, y en el que sus miembros vivan a través de él y para él. En semejante realidad comunitaria, cesa la enemistad, aunque, evidentemente, sólo en los límites de este organismo. Los límites no han de trazarse demasiado lejos. La comunidad no debe ser mayor que el radio hasta donde llega el sentimiento de vecindad. Quien presume de poder amar a la humanidad entera y, apelando al amor al hombre, critica el amor a una comunidad limitada, es un impostor: «Ama a los tártaros con el fin de quedar excusado de amar a su prójimo».

El sentido humano de cercanía trae consigo que no se puede tener amistad con el gran todo. «El patriota es duro frente a los extraños.» Y lo es precisamente porque ama a su comunidad. Si el individuo fuera indiferente en relación con su comunidad, no le asustarían lo extraño y la lejanía. «De ahí que», añade Rousseau en una nota, «las guerras de una república sean más crueles que las de una monarquía.» Ahora bien, para él es mejor estar enemistado con el exterior y, en cambio, gozar en el interior de la comunidad de un estado que satisfaga también al corazón: «Lo esencial es ser bueno con los hombres en medio de los cuales vivimos». Rousseau elige de nuevo como ilustración el ejemplo de Esparta. «Hacia fuera el espartano era ambicioso, avaro, injusto. Pero dentro de sus murallas reinaban el desprendimiento, la justicia y la concordia.»

La enemistad universal no cesará. El logro de la paz sólo es posible localmente, en comunidades limitadas, e incluso aquí únicamente bajo el presupuesto de que el individuo deje que su libertad se disuelva en la voluntad de autoafirmación de la comunidad.

Pero Rousseau, este filósofo de la libertad que, junto con el sentimiento sosegado de la existencia, ensalzaba la espontaneidad de la libertad como la segunda gran dádiva del ser humano, ¿cómo podía declararse dispuesto a dejar que la libertad personal se disolviera en la comunidad?

Rousseau meditó sobre la libertad como quien reflexiona sobre un misterio. Tan embriagadora era para él la libertad, que pensó según su imagen incluso la idea de Dios y del comienzo del mundo. A la pregunta de si un principio del mundo es pensable en absoluto, contestaba con audacia que semejante comienzo es pensable porque también nosotros podemos empezar siempre de nuevo. Rousseau pensó como ningún otro sobre esa dimensión inicial de la esencia humana. El tranquilo «sentimiento de la existencia» recibe el mundo, pero la libertad lo crea. Libertad significa actuar y hacer que el ser crezca, tanto en lo bueno como en lo malo. A través de la libertad logramos un sí mismo que no permanece cerrado en sí, sino que sale afuera. La libertad convierte las «afecciones» del alma en acciones. La aspiración a estar cerca de sí, a la beatificadora quietud y unidad, rechaza lo extraño; en cambio, la libertad, como movimiento, conduce afuera, hacia la lejanía. La libertad es el principio de lo creador y del movimiento. Impide también que se confunda su sí mismo con la respectiva forma concreta de su propia realización. Desde la perspectiva de la libertad, el sí mismo existe tan sólo en forma de posibilidad, y Rousseau, en sus horas solitarias, era un maestro en entretener su sí mismo con la plenitud de sus posibilidades y en gozarlo interiormente.

Pero precisamente porque Rousseau estaba familiarizado de forma tan íntima con la esfera interior de lo imprevisible e indeterminado de la propia libertad, no podía ignorar que allá fuera, donde están las muchas libertades de los otros, se abre una indeterminación y una imposibilidad de previsión todavía mayor. En cualquier caso, lo que hacia dentro se experimenta como riqueza, hacia fuera nos lo encontramos como peligro. Y aquí está el revés, el disfrute de la propia libertad pasa a ser en Rousseau angustia ante la libertad ajena. A través de la libertad de los otros el mundo de fuera pierde su fiabilidad y su transparencia. Quien tiene conciencia de que es un ser libre, con capacidad de empe-

zar siempre de nuevo y de saltar por encima de las consecuencias, de las normas y de la conducta previsible, sabe que también los otros pueden hacer lo mismo. Pero con ello, la transparencia desaparece del mundo.

Únicamente ante este trasfondo se esclarece el sentido completo del ideal de transparencia. Si mis sueños aspiran a que yo y tú, o una sociedad entera, lleguemos a ser «un corazón y un alma», entonces me siento temeroso en realidad por la angustiosa pluralidad de libertades, por el caos de la espontaneidad exterior, y deseo que exista solamente una gran libertad en la que concordemos todos. La única gran libertad, ¿qué libertad debe ser ésa? Sólo puede ser la que yo conozco desde dentro; y conozco una sola: la mía.

El «sentimiento sosegado de la existencia» es el goce de una vida más allá de posibles enemistades. Pero la libertad que entra en el terreno de las muchas libertades tiene que descubrir que el mundo puede estar lleno de enemigos.

El «sentimiento sosegado de la existencia», que recibe el mundo, y la libertad, que envía al exterior, al mundo, no sólo se hallan en una tensión polar; de ahí brota también para Rousseau incluso una contradicción desgarradora. Al final Rousseau usó su libertad —cuya naturaleza consiste en enviarnos al mundo exterior— para retirarse de él.

Pero en sus enfoques teóricos de la sociedad escoge otro camino. Quiere que la libertad se disuelva en una libertad común, la *volonté générale,* para asegurarse así frente a la angustia ante las libertades ajenas.

Para eliminar las enemistades en el interior, el Estado ideal de Rousseau ha de lograr que el individuo busque su felicidad en la comunidad estatal. Habría de renunciar al amor natural a sí mismo, que lo aísla. En lugar de eso tendría que amar la comunidad y la ley que la vincula, subordinando su propia conservación al bien común, y no se obedecería a sí mismo, sino que prestaría acatamiento al soberano amparado por la voluntad común; sacrificaría su libertad por la sociedad y habría de convertirse así en un nuevo hombre. Y por eso —concluye Rousseau en el capítulo final de *Del contrato social—,* el ciudadano del Estado tiene que emitir una profesión de fe. Pues para el hombre no

queda abierta ninguna otra carrera que la que conduce del animal degenerado socialmente al regenerado animal social. Puesto que el hombre ha perdido irrevocablemente su naturaleza originaria, tiene que ser socializado con toda su existencia espiritual. Rousseau esboza una religión civil que debe poner fin al desgarro entre los poderes del cielo y de la tierra, a un desgarro difícil de soportar psíquicamente y peligroso en el plano político. Esta religión civil habría de estimular a los ciudadanos al «amor» de sus deberes sociales y políticos. Se trata de una religión de la consumación social de la existencia. Una religión así habría de situar el «bien público» en la cúspide de todos los bienes, y tendría que obligar a creer en la existencia de una divinidad sabia y benefactora, en una providencia universal, y en una vida futura con el premio a los justos y el castigo a los impíos. Pero todo eso habría de servir sólo como medio de sanción para el fin decisivo: la fe en la «santidad del contrato social y de sus leyes».

Los artículos de fe de la religión civil desembocan en esta santificación de la razón social y política. Quien no está dispuesto a la aceptación de estos artículos de fe, ha de ser desterrado de la sociedad. Y «merece la pena de muerte» quien se queda en ella, por ejemplo, para reivindicar la protección, la comodidad y la seguridad de la sociedad, y a la vez se da a conocer como incrédulo, sea abiertamente, sea fingiendo lo contrario. Pues un hombre así ha cometido «el mayor de todos los delitos»: «ha cometido perjurio ante las leyes».

No le pasa por alto a Rousseau que su visión totalitaria de la disolución de la libertad en lo social acarrea una especie de deuda de gratitud, pues tiene conciencia de que su afán de ser un yo sólo se cumple gracias a la individuación social. Sin duda la sociedad produce tipos como él, individualizados en tal grado, que cifran su máximo sentimiento de felicidad en retirarse de esa sociedad. Rousseau no es tan ingenuo como para creer que volverá a la «naturaleza». Sabe que no es sino la negación de la sociedad condicionada socialmente. Se experimenta a sí mismo como un parásito crítico de la cultura social, y no abriga la menor duda de que sigue siendo deudor de la sociedad. Si se juzgara a sí mismo según las máximas de su *Contrato social,* habría de considerarse como un hombre que no quiere dejarse consu-

mir por la sociedad, que con su escapismo ha cometido un pecado contra la sociedad y que, por tanto, visto desde su propia civilización, es malo.

Pesa sobre Rousseau la amenaza de caer en la trampa de su propio pensamiento. Tiene que hacerse el proceso a sí mismo. *Rousseau, juez de Jean-Jacques,* escribe en el título de uno de sus últimos escritos. En él se describe como un ejemplar monstruoso, que no es ni un ser natural, ni un ciudadano. Pero aboga por unas circunstancias más suaves. Se tiene a sí mismo por alguien que ha buscado un asilo y lo ha encontrado en un mundo que se le presenta todavía como una jungla peligrosa. Toma notas, se dedica a la botánica y se entrega a las ensoñaciones de un paseante solitario. Ruega que le dejen en paz y dejen de perseguirlo, pues no es un hombre nocivo, sino solamente un «ciudadano inutilizable». Pero si Jean-Jacques Rousseau hubiera vivido todavía cuando se desarrolló la Revolución francesa, es muy posible que Robespierre, su inteligente discípulo, lo hubiera enviado a la guillotina. Habría argumentado para ello que se trataba de un «hombre inútil», inculpación que en la época de la movilización total es un «pecado contra la sociedad». Lo asocial es el mal, que debe ser eliminado.

10

En el escrito de justificación *Rousseau, juez de Jean-Jacques*, su autor afirma que nadie se preocupa ya de la realidad; todos cifran su esencia en la apariencia. Y añade que él se ha preocupado de la realidad sin tomar en consideración lo que exigen la ciencia y el arte, el favor del público y las opiniones de la sociedad. Ha perforado el «barniz de las palabras» para poner la realidad real ante sus propios ojos y los de los lectores, para mostrarles los «rasgos» durante tanto tiempo «desconocidos de la humanidad» y de su historia.

¿Por qué lo hizo? El conocimiento no es para Rousseau ningún fin en sí. Lo hizo porque quería superar la enemistad general proveniente de la mentira, la competencia y el egoísmo, porque pretendía erradicar la maldad y el mal en la vida social. Y donde esto no fuera posible, se proponía por lo menos escapar individualmente de la situación deplorable. Lo peor era para él depender de una «voluntad mala».

Rousseau comenzó su obra de liberación con el descubrimiento de su sí mismo. Se confió al sentimiento sosegado de la existencia, al instante de la verdadera sensación en la gran comunicación, a la necesidad de unidad. Quien quiere expandirse o absorberlo todo en sí, quien exige una transparencia completa, nota que todo lo que se resiste a eso, o sea, el otro, se convierte para él en extraño e incluso en enemigo. Le sucedió algo parecido con la experiencia de la libertad como espontaneidad creadora. La libertad del otro hace que el mundo se transforme en un caos impenetrable y peligroso. ¿Cómo es posible permanecer en sí? En definitiva, Rousseau no ve ningún otro camino que el de evitar lo social y lo político, limitándose a la simpatía y la simbiosis.

Pero Rousseau también quería «ocuparse de la realidad» en otro sentido. Pretendía, en efecto, asumir su parte de responsabilidad por la sociedad y la historia. Se proponía contribuir a la obra política de mejorar la sociedad. Así, extendió la necesidad de comunión al ámbito de lo social y trasladó el «yo» a la unidad de la comunidad. La voluntad general se convirtió para él en encarnación del verdadero sí mismo, con la consecuencia de que este sujeto colectivo se tragó los muchos sujetos individuales. Y cuando al final miró a sí mismo desde esta perspectiva, sus juicios tuvieron que conducir a la propia condena. Se designó a sí mismo como «ciudadano inútil».

Aunque la vida social y política fue tema prioritario en Rousseau, sin embargo, su pensamiento siempre estaba dirigido solamente al hombre en el singular de la especie: el cuerpo político con el que soñaba era el propio sí mismo en gran formato.

Pero entre el hombre y el gran todo —el ser, el espíritu, la historia— hay todavía otro ámbito, aquel «intermedio» donde existen los hombres en su pluralidad, los muchos que se distinguen entre sí, sirven a intereses diferentes, se encuentran en la acción y a través de todo ello llevan a cabo lo que puede llamarse realidad política. Toda esta esfera, cuya significación radica en la pluralidad y la diferencia de los individuos, desaparece en el panorama de Rousseau.

Hay solamente dos clases de sí mismo: la verdadera naturaleza y la falsa apariencia cultural a base de engaño y autoengaño. Tenemos aquí una distinción que guarda cierta analogía con la que Heidegger establece entre el ser propio y el impropio. Es evidente que Rousseau no niega las diferencias. Pero éstas no son para él un estímulo positivo, sino una amenaza para la exigencia de comunión y transparencia. Rousseau dedicó escasa atención al universo de posibilidades radicado en el hecho de que estamos rodeados de hombres, los cuales son distintos, de modo que no los entendemos o los entendemos demasido bien, hombres a los que amamos u odiamos, que nos son indiferentes o enigmáticos, y de los cuales nos separa un abismo o no nos separa nada.

Rousseau estaba enamorado de su sí mismo y sumergido en él. Su yo se le convirtió a la postre en ciudadela contra el resto del mundo. No es ninguna casualidad que su pensamiento gire

en torno a la unidad originaria del género humano. El pensamiento de la diferencia no ocupaba ningún recinto privilegiado de su corazón. Apropiárselo significaría dejarse incitar por la diversidad de los hombres y asumir las dificultades y oportunidades que se derivan de allí para la convivencia humana.

En la tradición filosófica está arraigada desde hace mucho tiempo la mistificación consistente en hablar siempre del hombre, cuando en verdad lo único que se dan son los hombres. En el escenario filosófico actúan Dios y el hombre, el yo y el mundo, el *ego cogito* y la *res extensa*, y ahora, en Rousseau, el «verdadero sí mismo». Sin embargo, aunque el recinto del yo constituya un universo para sí mismo, no obstante, esa esfera también se encuentra siempre como átomo en el mundo poco visible de los otros. Y Rousseau, en lugar de reflexionar sobre la pluralidad fundamental del mundo de los hombres, deriva hacia el colectivo singular: la «voluntad común», el pueblo. Y este singular del pueblo se pone bajo el ideal de existencia del verdadero sí mismo, un ideal que ha sido desarrollado partiendo del sí mismo individual y que sólo él puede realizar.

La pasión en la concepción rusoniana de la sociedad emerge de la soledad. Pero si el pueblo se convierte en un singular colectivo de la existencia, entonces esa soledad desaparece en la ominosa unidad del pueblo. En todo caso, esta soledad se muestra todavía en la oposición de los diversos cuerpos políticos. Cada pueblo se encuentra solo consigo mismo y tiene que afirmarse y luchar en las fronteras; es pacífico hacia dentro y violento hacia fuera, en un caso con la verdad, en el otro, con ardides y engaños.

El pensamiento político que no sólo se mueve entre los polos del verdadero sí mismo y de la humanidad entera, sino que piensa el «intermedio» de ambos, brota de la disposición a tomar en serio la convivencia y la relación recíproca entre los diversos hombres. Se resiste a la tentación de cruzar presuroso el hormigueo del acontecer histórico para saltar a una historia verdadera, que luego ha de poseer aquella lógica que siempre faltará al caos de la historia real, la cual no consta sino de historias infinitamente múltiples que se cruzan entre sí. La construcción de la «verdadera» historia ofrece por lo regular un remedio universal

para mejorar la humanidad, para la superación completa del mal, comoquiera que éste se defina.

La época de la Ilustración y del racionalismo ya descubrió los abismos y contradicciones de la razón, pero en las versiones más populares influyentes de la Ilustración, la razón se tenía efectivamente por un remedio universal. Sin embargo, no se ignoraba, por supuesto, que no es cosa fácil llevarla al dominio de la realidad. Es cierto que la razón ha iniciado su marcha victoriosa en el dominio de la naturaleza, que ha dado ya impresionantes primeros pasos en el camino del dominio técnico de la naturaleza, con lo cual se ha incrementado su prestigio. Pero social e individualmente, todavía no reina la razón, tal como los ilustrados constatan con dolor. Quien no es racional, tampoco es señor en su propia casa. Es menor de edad porque no sabe servirse de su entendimiento; lo dominan sus pasiones, angustias y falsas esperanzas; es víctima de todas las supersticiones y todos los dogmas por los que los otros lo dirigen y dominan. El abandono de la minoría de edad comienza con la propia liberación interior. El individuo tiene que establecer en sí mismo la verdadera jerarquía y armonía de sus fuerzas esenciales. Hay que desenmascararle el núcleo de su esencia, a saber, la razón, y ayudarle a que la conduzca a su desarrollo victorioso.

¿Qué manda la razón? Dirige a los hombres al igual que la naturaleza no humana se dirige a sí misma, siguiendo la ley de la propia conservación y la de la armonía del todo. Ambas cosas están entrelazadas, y precisamente en ese entramado recíproco consiste el prodigio de la naturaleza. La racionalidad ilustrada se regala con la mirada al concordante universo natural, que en unos casos se interpreta por procesos mecánicos y en otros por caminos más bien dinámicos y vitalistas. Pero es común entre los optimistas de la Ilustración, círculo al que ciertamente no pertenece Kant, la persuasión de que todo en la naturaleza está muy bien regulado, de que es fantástico que tengamos razón y lo podamos conocer todo, y de que es todavía mejor que utilicemos esta razón para ponernos en consonancia con el gran todo.

Si se conocen las leyes del exterior y se aplican conscientemente al hombre, la vida tiene que ser un éxito, tanto en términos individuales como universales. De todos modos, la natura-

leza muestra también aspectos horrorosos. Pensemos tan sólo en una escena conocida del *Werther*, de Goethe. El joven se regocija todavía con la imagen de una naturaleza que «exhala amor por doquier», con su belleza y fertilidad, con su aliento vivo. Y de pronto se produce una oscilación del temple de ánimo. En el apacible «muere y llega a ser» ve ahora un cruel devorar y ser devorado. El «escenario de la vida infinita» se le transforma en el «abismo de un sepulcro eternamente abierto». La naturaleza ya no es sino «un monstruo que devora y rumia eternamente». Pero en tales momentos es cuando vuelve a triunfar de nuevo la razón, cierto que no en Werther, pero sí en los racionalistas coetáneos. Y la razón triunfa en tanto advierte que no es su tarea constatar meramente la vida particular y desde su perspectiva mirar con angustia al todo, sino que su propia naturaleza consiste en ser la conciencia del todo en la cáscara de nuez del individuo. Así, la razón se convierte en cómplice de aquellas leyes que en ciertas circunstancias pueden tener también malas consecuencias para el individuo. «No reír, ni lamentarse, ni desear, sino entender», dice Espinosa.

Aun admitiendo que las cosas necesarias sean dolorosas, recibimos a cambio una recompensa por el placer del conocimiento. «Aunque estas cosas sean incómodas, son necesarias, sin embargo, y obedecen a determinadas razones, a través de las cuales intentamos comprender su esencia. Y el alma se alegra de su verdadera comprensión, lo mismo que se alegra del conocimiento de aquellas cosas que son agradables a los sentidos.» El hecho de que la razón pueda prescindir de su encarnación en lo particular, le da un aire sublime. La razón es sublime, dice también Kant. Lo racional mismo se entiende como algo que es mayor que el individuo. A través de la razón estamos unidos activamente con el todo de la naturaleza, de la sociedad, de la humanidad. La razón es la voz de la humanidad en el hombre particular. Así, el hombre puede sentir respeto ante sí mismo, aunque sólo sea ante el sí mismo mejor, el racional, aquella parte que se ha elevado a lo universal.

Otorgar la victoria a esta parte significa integrar las demás partes o, cuando no sea posible, reprimirlas o eliminarlas. A partir de ahora lo irracional, las pasiones que nos esclavizan, pasa-

rán a ser el mal. Sin embargo, por lo regular no se habla del «mal», pues eso traería la asociación de poderes «malos», demoniacos, y la Ilustración entiende su cometido como eliminación de los demonios. El mal no tiene ningún poder propio, sino que consiste solamente en un defecto, en una falta de razón. La naturaleza actúa legalmente, y por esto mismo no puede haber nada malo en ella. También en el hombre actúan leyes. Y además él las conoce, tiene una comprensión de su necesidad y puede aplicárselas conscientemente a sí mismo. Puede también dejar de hacerlo, pero entonces pierde su naturaleza esencial, su naturaleza racional, y se hunde en el estadio de la naturaleza natural. Lo que constituye el mal no es esta naturaleza natural, sino el malograr y echar a perder la naturaleza racional. La causa de esto pueden ser el egocentrismo ofuscante, la indolente molicie y muchas otras razones. En cualquier caso, mientras el hombre no está despojado de su razón por causas naturales, por ejemplo, en caso de enfermedad, es responsable de que la razón reine y actúe o no en él. La minoría de edad no es un destino, sino que es siempre culpable, por lo menos en parte.

El racionalismo ilustrado tenía ideas muy claras sobre la manera como el hombre ha de usar la libertad y sobre el fin al que debe dirigirla. El hombre tiene que dominar la naturaleza interior y la exterior a través de la comprensión de los encadenamientos necesarios. Debe disciplinar el haz empírico de deseos y pasiones, y hacerlos dóciles también a la sociedad. Así surge la obra de arte de la sociedad, que puede funcionar bien si el régimen social es la expresión conjunta de los individuos dominados por sí mismos. Por más que las leyes sociales limiten al individuo, dado que «alejan de ciénagas y abismos, no merecen», según Locke, «el nombre de limitación».

El racionalismo radical, tal como se desarrolló con Espinosa, estaba persuadido de que los valores positivos de la vida humana —felicidad, verdad y virtud— están conectados lógicamente entre sí, por lo cual es posible investigarlos en forma científica. Se consideraba que su verdad es tan contundente como las verdades de la matemática. No hay allí libertad de pensamiento, en todo caso se da una libertad para pensar. Tenemos la libertad de evitar la matemática; pero una vez que hemos entrado en su domi-

nio, estamos bajo la necesidad de la lógica y la verdad. ¿Por qué lo válido para la matemática no habría de tener validez también para otros ámbitos de la vida? Así pues, somos libres de confiarnos o no a la razón. Pero una vez que lo hemos hecho, nos hallamos para nuestro bien bajo la coacción de las verdades de la misma. La fe en la ciencia durante el siglo XIX extraerá de ello amplias consecuencias. Augusto Compte, por ejemplo, dice: «Si no toleramos el pensamiento libre en la química o en la biología, ¿por qué hemos de admitirlo en la moral o en la política?».

Quien no admite que la ciencia le dicte lo que es bueno para él, debería llamarse «malo» si esta expresión misma no hubiera de considerarse como un fósil de la época precientífica. Por eso es preferible hablar de necedad, de error, de conducta nociva e improductiva. En cualquier caso, una ley fundamentada científicamente, que me prohíbe hacer algo que yo como ser racional propiamente no puedo querer en interés propio, no habrá de considerarse como una limitación de la libertad. Pues libertad significa en este contexto maniobrar entre las leyes necesarias que conocemos y acomodar a ello los propios fines. Desde un punto de vista «científico», puede también construirse un mecanismo racional de la sociedad que prometa conseguir lo óptimo posible. Y lo óptimo se mide por las cosas deseables, que entrarían como premisas en dicho modelo. Incluso esas cosas deseables, tales como la justicia, la productividad, la seguridad, el bienestar material para el mayor número posible de la población, se consideran valorables científicamente (creencia que en todo caso impugnará Max Weber). Según Comte, la jerarquía de las preferencias puede demostrarse con argumentos científicos. De este modo, la libertad se disuelve enteramente en el universo cerrado de una razón científica. Incluso la historia puede hacerse de esa misma manera. Es cuestión de comprender su mecanismo y de hacérselo útil. El siglo XIX crea el proyecto de una política científica; con ella sueña Comte y, sobre todo, Karl Marx.

Poder comprender y explicar el mundo equivalía en la Ilustración a estar liberado. El pragmatismo social de Marx, inspirado en Hegel y en Adam Smith, quería mucho más todavía. Hasta ahora, afirma, el pensamiento se ha limitado a interpretar el mundo en formas diferentes; pero ahora se trata de transfor-

marlo. A su juicio, en el conocimiento de las leyes necesarias de la naturaleza se han conseguido ya amplios progresos. Pero considera que en lo relativo a las supuestas leyes de la sociedad y de la historia, estamos todavía en los comienzos. Y esto no se debe a un defecto de sabiduría, pues hasta ahora la estructura misma de la sociedad ha impedido conocerlas. No sólo el individuo puede alienarse de sí mismo y convertirse en un enigma impenetrable, eso puede acontecer también con la estructura de la sociedad en su conjunto. Ésta engendra necesariamente una conciencia falsa, así como mistificaciones e ideologías. Las relaciones verdaderas del hombre se convierten en relaciones entre productos y asumen un carácter de fetiche. Los hombres producen su historia, pero no lo saben y, en consecuencia, dan el nombre de destino, gracia o condenación a lo que les acontece. Marx lo llama «necesidad natural». La lógica del mercado y la del capitalismo son una necesidad natural de este tipo, una legalidad ciega que resulta de la cooperación de todos, pero sin que nadie la quiera así y la domine. La ley de la acción ha de pasar de nuevo desde la estructura hasta los sujetos, hay que revolucionar las relaciones de producción. Pero eso no se logrará mediante un acto voluntarista, sino que el desarrollo técnico de las fuerzas de producción mismas forzará la revolución. El proletariado es solamente el factor subjetivo de este proceso objetivo. Y así, se expresa la fe de que el socialismo ha dejado de ser una utopía, para convertirse en una necesidad constatable científicamente.

Para el pensamiento en la época de las máquinas, también la historia y la sociedad se convierten en una máquina. Se le puede confiar la consecución de la vida lograda, con tal de que se cumpla en todo caso el presupuesto de un comportamiento adecuado a la función. Para Marx la victoria del proletariado resultará inevitable, lo mismo que para su maestro Hegel es inevitable la victoria del espíritu universal. Se dan tales cosas inevitables si se deja que la «maquinaria» de las leyes históricas trabaje sin perturbarla. Hay que eliminar los factores perturbadores, para lo cual circulan manifiestos como el comunista. Los teóricos de la libertad, con su pretensión de que la máquina de la sociedad trabaje por sí misma, se entienden como ingenieros del progreso. Los re-

volucionarios del socialismo científico anticipan en el siglo XIX los sueños de los tecnólogos de la sociedad en el siglo XX. De ahí su polémica contra los poco fiables hedonistas y los confiados en la espontaneidad, como Heinrich Heine; de ahí también la condena del ataque a las máquinas y de los utópicos, así como las invectivas de Marx y Engels contra los teóricos de la libertad inmediata, al estilo de Max Stirner y de Michail Bakunin.

En este mundo de la liberación «científica» ya no puede darse el mal. Es natural que exista el enemigo de clase. Pero también desempeña su función en el escenario histórico: el mal es un disfraz de los rasgos característicos de la clase. Y en lo que se refiere a las costumbres, canalladas, etcétera, se trata simplemente de malas hierbas en el campo descuidado de la historia. Eso acabará cuando el campo social sea labrado por fin con habilidad.

En tanto esta escatología adornada científicamente ignora la condición humana bajo el aspecto de la enfermedad, mortalidad, casualidad, falibilidad y maldad, borra el pecado y lo sustituye por el progreso en la religión del mundo terrestre. Heinrich Heine, por un tiempo compañero de viaje de estos sueños, hacia el final de su vida redescubre el pecado. Es cierto que permanece fiel al sensualismo de su juventud, pero ahora ya no lo espera todo de la emancipación de la carne. Muy al contrario, ahora todos su temores se centran en la sensibilidad del dolor, en el que hace hincapié frente a los grandes proyectos históricos. El sufrimiento singulariza, y ninguna historia compensa por el instante del tormento. El estudio de la condición humana en el foso de los desechos enseñó a Heine una cosa peor. Firma un billete en los últimos años de su vida con las palabras «Nabucodonosor II». La expresión alude irónicamente al hecho de que él había contado antaño la historia acerca de aquel rey que «se tuvo a sí mismo por Dios, pero cayó lamentablemente de la altura de su arrogancia, se arrastró por el suelo como un animal y comió hierba».

La Ilustración, el racionalismo, la religión de la ciencia se habían presentado como un movimiento poderoso de la libertad. Si tomamos como base la distinción de Isaiah Berlin entre el concepto «negativo» y el «positivo» de libertad, la corriente descrita es un movimiento de la libertad entendida «positivamente». Se creía saber qué y quién es el hombre, y cuál es el fin para el que

éste debe formarse. Este movimiento se trocó a la postre en el terror de la imagen del hombre. La «coacción proletaria», escribe Bujarín en 1920, «bajo todas su formas, desde la ejecución hasta los trabajos forzados, por paradójico que parezca es el método con el que a partir del capital humano de la época capitalista se forma la humanidad comunista».

Era un movimiento que originariamente oponía la autodeterminación a la determinación extraña, el plan de la propia razón a la dependencia de la casualidad y del destino; frente al desperdicio del tiempo en la vida, insistía en su aprovechamiento infatigable; y frente a la actitud indiferente de dejar que las cosas sigan su curso apelaba al esfuerzo del perfeccionamiento propio. El optimismo teleológico de este programa tenía que blindar contra el interior oscilante, poco fiable, del animal dotado de conciencia, desde cuyo seno se alzan oscuros sentimientos de absurdo. La razón del trabajo y el trabajo de la razón eran el programa contra el mal. Se confiaba en los fundamentos y no se quería saber nada de los abismos. Se mantenía en pie la prudente frase de Hegel sobre el pecado: «El conocimiento sana las heridas en las que él mismo consiste».

Otra actitud intelectual, radicada en el siglo XVIII, se conforma con un concepto «negativo» de la libertad. Aquí reinaba una actitud más comedida y escéptica. Más comedida, porque el pensamiento no giraba en torno al poder y a la pregunta de cuál es la imagen del hombre que puede imponerse con su ayuda. Se trataba más bien de limitar el poder. Si para los adictos al concepto positivo de libertad era decisiva la pregunta de quién domina y cómo se toma en las propias manos el poder del Estado, por el contrario, para los adictos a la libertad negativa todo se cifra en cómo puede mitigarse el poder del Estado. Son escépticos porque saben que el poder puede seducir una y otra vez para el abuso.

Los diversos conceptos de libertad van unidos a actitudes diferentes ante la vida. Unos creen estar informados con bastante precisión sobre el destino del hombre, hasta el punto de que están dispuestos a imponer sus ideas por la fuerza. Otros, en cambio, sostienen que la pregunta por la identidad del hombre no puede responderse mediante un golpe de autoridad, por benévolo

y bienintencionado que sea. Cada uno ha de ser feliz a su manera; los aspectos existenciales y morales de la libertad, o sea, la pregunta por el sentido de la vida, por la religión, etcétera, han de confiarse a la decisión y libertad del individuo. En adelante ya no ha de haber nuevas luchas en nombre de tales «verdades».

Carl Schmitt dio el nombre de «neutralización» a ese desplazamiento del campo de lucha. Según su razonamiento, cada época tiene su respectivo ámbito central, donde se disputa sobre una solución vinculante de las preguntas de la vida. Lo que convierte un campo en tal ámbito central es la circunstancia de que a partir de allí se deciden juntamente todas las otras cuestiones de la vida, que ya no son sino «problemas de segundo rango, cuya solución cae por su propio peso cuando están resueltos los problemas del ámbito central». Así, la Edad Media era la época «teológico-metafísica», a la que siguió el periodo «humanitario-moral» de los siglos XVII y XVIII. El punto culminante de esta evolución desde la teonomía hasta la autonomía fue la Revolución francesa. El siglo XIX experimentó la marcha victoriosa del liberalismo, la transición de la imagen directiva de la libertad «positiva» a la «negativa». En efecto, la autonomía seguía siendo un alto valor, pero el campo de lucha donde se esperaba realizarlo se había desplazado. La política es el destino, había dicho Napoleón a principios de siglo, y precisamente por eso los derechos de libertad política significaban, para el liberalismo, sobre todo libertad de la política, protección contra las intervenciones políticas, desarrollo libre de política. El campo decisivo de lucha pasa a ser ahora la economía. La forma de la economía lo decide todo. El ser económico determina la conciencia, afirmaba Marx; el anarquismo y el sindicalismo favorecían la economía común; y el liberalismo se confiaba a la acción benefactora del mercado. La economía es el destino.

El liberalismo no necesitaba ningún concepto fuerte de libertad humana, podía dejar indeterminado el destino del hombre, relegándolo al campo privado e individualizándolo allí, pues se apoyaba en las fuerzas del mercado y de la competencia. Se daba por sentado que estas fuerzas conducirían a buen puerto los asuntos humanos, pues es en su ámbito donde se muestra cómo están dichos asuntos y de qué es capaz el hombre. Por más que,

moralmente hablando, el hombre sea un «fuste torcido» (Kant), sin embargo, de la manera de su socialización puede surgir algo bueno. Y el efecto positivo no se cifra en que los hombres primero sean ennoblecidos moralmente, sino en que sean llevados a una manera prudente de enlace mutuo. El mercado y la competencia, a manera de una «mano invisible» (Adam Smith), disponen el rompecabezas de la realidad hasta obtener una imagen lograda. Por tanto, el sistema de mercado y competencia implica una razón, que en cierto modo actúa tras las espaldas de los afectados, independientemente de que éstos en particular se decidan por el bien o por el mal. Para el liberalismo, tal sistema de la razón tiene su clave en la rivalidad de los intereses, que se limitan recíprocamente y en la competencia se incitan entre sí para alcanzar la máxima medida de productividad e iniciativa creadora. Normalmente los hombres no son «buenos», pero se puede llegar a un buen resultado, según el tipo de su conexión social.

En los *Federalist Papers*, el documento fundacional de la Constitución americana, encontramos el siguiente texto:

«Esta política de suplir la falta de motivos superiores mediante los intereses opuestos y rivales entre sí podría perseguirse a través de todo el sistema de los asuntos humanos, tanto de los públicos como de los privados».

Madison formula aquí con intención pragmática un principio al que Kant otorgó por el mismo tiempo la suprema consagración filosófica. Pregunta: ¿cómo del «fuste torcido» puede surgir el bien del hombre?, y da una respuesta cuyo sentido puede resumirse así: nos impulsamos para elevarnos compitiendo. El prodigio de los asuntos humanos consiste en que «la discordia de los hombres hace surgir la concordia misma contra su voluntad». Y esclarece este principio como sigue: sin la pugna, «los hombres, bondadosos como las ovejas que apacientan, apenas conferirían a su existencia un valor mayor que el de estos animales domésticos; no llenarían el vacío de la creación en lo tocante a su fin como naturaleza racional. Gracias sean dadas, pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa y competitiva vanidad, por el insaciable afán de tener y también de dominar. Sin

eso, todas las excelentes disposiciones naturales dormitarían eternamente en la humanidad sin desarrollarse. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor qué es bueno para su especie: y ésta quiere discordia. El hombre desea vivir cómodo y divertido; la naturaleza, en cambio, quiere que salga de su indolencia y satisfacción inactiva, que se lance al trabajo y a las fatigas, a fin de encontrar medios contra éstas y poder salir cuerdamente de ellas. Los correspondientes impulsos naturales [...] delatan, pues, la disposición de un creador sabio, y no la mano de un espíritu maligno que haya chapuceado en su magnífico laboratorio o lo haya echado a perder por envidia».

La historia no tiene por qué terminar tan mal como la de Caín y Abel. Un desarrollo propicio del género humano es posible bajo el presupuesto de que los hombres aprendan a vivir en medio de la competencia en lugar de matarse. La competencia suplanta con grandes beneficios el asesinato. Los pensamientos de Kant centran también su atención en la obra de arte de la sociedad liberal, en la que las energías de la enemistad se transforman en fuerzas propulsoras de la estabilidad y del progreso sociales.

Lo que la competencia representa en lo económico, corresponde en lo político a la división de poderes. Puesto que siempre es posible abusar del poder, hay que dividirlo, lo mismo que para abrir una caja de caudales o para disparar un sistema de armas nucleares se requieren varias llaves, distribuidas entre diversas personas e instituciones. Los *Federalist Papers* dan la siguiente explicación de este principio de la división de poderes:

«Puede ser un defecto de la naturaleza humana el hecho de que se requieran tales artificios para mantener a raya el abuso del poder por parte del gobierno. Si los hombres fueran ángeles, no se requeriría ningún gobierno. En la planificación de un gobierno ejercido por hombres sobre hombres, la gran dificultad podría formularse así: primero hay que poner al gobierno en condiciones de controlar a los gobernados; y luego hay que forzarlo a controlarse a sí mismo».

El principio de la división de poderes tiene como presupuesto un desarme de las pretensiones de verdad. Lo cual puede estu-

diarse muy bien en Montesquieu, que por primera vez dio a este principio una amplia fundamentación filosófica. Los esfuerzos y afanes humanos nunca podrán resumirse en una única síntesis válida. Los hombres no pueden crear ningún Dios mortal y, por su propio bien, no habrían de intentarlo. En los asuntos humanos se mantiene estable la diferencia de intereses y perspectivas distintos y opuestos. Se trata, por tanto, de poner en marcha un juego regulado de estas diferencias. Quizás eso no produzca el orden simplemente «verdadero», pero sí crea un orden en el que se puede vivir.

La división de poderes es una consecuencia de la imperfección humana. No sería necesaria si en el hombre hubiera una unidad de poder y bondad. Pero esta unidad se da solamente en Dios.

Lo dicho no se limita a la sociedad; sería también razonable que el individuo se aplicara a sí mismo el principio de la división de poderes. Es un ser dividido en sí, y quizás incluso desgarrado, lo cual exige que a los impulsos de la naturaleza se opongan los fundamentos de la razón. El individuo debe crear en sí un equilibrio de los diversos poderes que lo determinan. Por tanto, el principio de la división de poderes no sólo tiene validez para los cuerpos políticos, sino también para los individuos particulares.

Y según las experiencias con los mercados salvajes y las competencias ruinosas, esto rige también para la regulación de las relaciones entre mercado y política. Como ya sabemos, Marx predijo que el mercado capitalista, entregado a sus propias leyes, había de conducir necesariamente a su propio hundimiento y en definitiva a la socialización. Pero sabemos también que eso no ha sucedido, por lo menos en el sentido de un triunfo del socialismo sobre el capitalismo. En los países subdesarrollados, el socialismo ha sido una especie de rodeo hacia el capitalismo. Y en los países desarrollados era un orden impuesto por la Unión Soviética, que se derrumbó cuando llegaron a consumirse sus reservas económicas.

No obstante, el mecanismo del mercado, por no haber gozado de suficiente dirección política, ha tenido consecuencias ruinosas en el siglo XX. La historia de nuestro siglo ha mostrado

que los mercados pueden hundirse y desatar depresiones económicas e inquietudes sociales con secuelas catastróficas. La crisis de la economía mundial fue uno de los presupuestos para el ascenso del nacionalsocialismo. El mercado, por sí solo, no garantiza ninguna estabilidad. La estabilidad debe conquistarse mediante esfuerzos políticos. Las catástrofes del siglo XX nos han impartido una lección, a saber, que el poder económico ha de equilibrarse mediante el poder político. La justicia y la solidaridad no se imponen solamente con ayuda del mercado, sino como resultado de la insustituible acción política. El moderno Estado social es un producto de esta división de poderes entre economía y política.

El principio de la división de poderes también tiene validez para la relación de lo público con lo privado. En ella encuentra su formulación clásica el concepto «negativo» de libertad: se trata de definir con exactitud el ámbito que ha de permanecer libre del influjo político y debe ser protegido frente al poder de lo económico. La formulación de los derechos del hombre y de la dignidad humana sirven a este fin. Ellos definen los límites del poder, y a la vez están abocados al poder para que puedan ser protegidos eficazmente.

División de poderes significa también reconocer que la verdad es divisible, que está dividida entre los individuos, que la única verdad indivisa no está a disposición del hombre. Por eso, con la idea de la división de poderes va unido también el principio de la tolerancia. Voltaire define la tolerancia en los siguientes términos: yo impugno tu opinión, pero lucho para que puedas expresarla.

La constitución política de la libertad «negativa», de la división de poderes y de la tolerancia, basada en la economía de una concordante discordia, significa para Kant una obra de arte política, con cuya ayuda el individuo es forzado a ser un buen ciudadano, sin necesidad de haber sido purificado antes para ser un hombre bueno. Kant estaba tan persuadido de que este sistema es obra de la razón, que en definitiva llegó a decir: «Por duro que suene, el problema de la institución del Estado puede resolverse incluso para un pueblo de diablos (con tal de que tengan entendimiento)». Puede resolverse si las «actitudes polémicas en un

pueblo» se llevan a una relación tal, que se neutralicen recíprocamente, por el hecho de que sean conducidas a «un estado de paz», supuesto en todo caso que se trate de diablos «razonables». También han de seguir una conducta racional y calculable, al estilo de la que obedece al interés de la propia conservación. Sólo entonces salen las cuentas, tal como confiesa Kant.

Pero ¿qué sucederá si el mal se comporta de otra manera, si no se trata solamente de la función de una autoconservación sin miramientos, sino que la crueldad y la destrucción pueden pasar a ser un fin en sí, si el mal no pretende conseguir algo, sino que quiere la nada?

11

Se abre paso la sospecha de que las teorías esbozadas de la libertad, «positiva» o «negativamente» entendida, retroceden con miedo ante el misterio de la libertad. Y es que la libertad no está indisolublemente unida con la voluntad de la propia conservación. En lo relativo al «bien», Kant resaltó esto con toda claridad. El hombre es tan libre, que puede prescindir incluso de sus propios intereses. Cuando la voz de su conciencia sigue el deber —el imperativo categórico—, no actúa simplemente en aras de su utilidad, sino que se decide por el bien en cuanto tal, y no porque sea bueno para él.

En el misterio de la libertad radica el centro secreto de gravitación de la filosofía kantiana. Kant nos cuenta que despertó del «sueño dogmático» y llegó a una «crítica de la razón pura» cuando se le hizo consciente la antinomia de la libertad. La formula así: «El hombre es libre y, a la inversa, no hay ninguna libertad, todo obedece a la necesidad natural».

Cuando Kant define el acto de la libertad como principio incondicional en cada caso de una cadena causal, se oye en el fondo la voz de Rousseau, por cuya lectura demoró por primera vez su habitual paseo. «Me preguntarás», leemos en *Emilio,* de Rousseau, «cómo sé que hay movimiento por impulso propio; te contesto al respecto que lo sé porque lo siento. Yo quiero mover mi brazo y lo muevo, sin que este movimiento tenga otra causa inmediata que mi voluntad.»

Rousseau había resaltado que la voluntad es la fuerza de la libertad. Pero es digno de notarse que Kant sigue otros caminos. Para éste, el deber se convierte en quintaesencia de la libertad. A este respecto, desarrolla una argumentación enrevesada, pero en el

fondo le sirve de guía un pensamiento sencillo. A saber, lo que quiere la naturaleza es una necesidad natural y no llega a ser libertad. La libertad rompe las cadenas de la necesidad natural; es el triunfo sobre el impulso de la naturaleza.

¿Cómo se anuncia el deber? Kant responde: en la conciencia. El hombre, llamado por la conciencia, puede rebasarse a sí mismo como ser natural, en tanto hace algo en cuya ejecución no está arrastrado por ninguna necesidad, sino «forzado» por la voz de la conciencia. Este «forzar» no es lo mismo que estar «condicionado». Pues «condicionar» significa «convertir en cosa».* A diferencia de las cosas y de los seres vivos, que están enlazados en una cadena causal, el hombre puede actuar, e incluso actuar «incondicionalmente» (rebasando lo «cósico»), cuando escucha la voz del deber y se deja determinar por ella. Entonces triunfa en el hombre su esencia espiritual, que para Kant se cifra en la libertad moral. La moralidad es en la filosofía kantiana el misterio sublime del mundo. Ni podemos profundizar más, ni elevarnos más. Con Kant, la libertad moral, la razón práctica, asume la herencia de la antigua metafísica. El cielo vacío del exterior se compensa con el cielo interior de la moralidad.

La libertad moral es tan importante para Kant porque sólo ella puede salvar una trascendencia que se ha retirado del resto de la naturaleza, y también como consecuencia de su propia teoría del conocimiento. Semejante desencanto y racionalización de un mundo que antes se miraba siempre con un temple religioso forma parte de la repercusión de Kant en su época, del Kant «pulverizador universal», tal como lo calificaban sus contemporáneos.

Dios mora en la conciencia; fuera, en la naturaleza no queda espacio para él. Eso abre una perspectiva amenazadora. Y Kant no se avergüenza de describirla en los siguientes términos: si sólo fuera por la naturaleza, despojada de sentido, incluso los hombres que llevan a su Dios en la conciencia «estarían sometidos para siempre a todos los males de las privaciones, de la en-

* El autor se atiene al sentido literal de *bedingen*, que además de significar «condicionar», tomado al pie de la letra puede significar «convertir en cosa». *(N. del T.)*

fermedad y de la muerte extemporánea, lo mismo que los demás animales de la tierra, hasta que un amplio sepulcro los tragara a todos juntos (con independencia de que fueran justos o injustos), y hasta que ellos, que pueden abrigar la fe de ser el fin final de la creación, fueran arrojados de nuevo al abismo del caos de la materia, carente de fin, al caos de aquella materia de la que han sido sacados».

Pero ¿podemos conformarnos con eso? Kant, ciertamente, no puede. El «desconsolado más o menos» de una naturaleza «que juega sin conducir a ningún fin» resulta insoportable. Quizá precisamente esta sospecha de caos nos confronta con una dimensión especialmente terrible del mal en la que puede caer el hombre en su búsqueda de sentido. ¿Basta la confianza en la propia «fuerza moral» para no caer en la desesperación? Kant es escéptico. Por eso no se conforma con la confianza moral en sí mismo, en medio de un mundo de la naturaleza que por lo demás es frío y se resiste a todo sentido. Con su idea de la moralidad quiere también aportar un poco de calor al resto del mundo. En cualquier caso, eso sólo puede hacerse con la actitud un poco frívola del como-si. Nuestra fuerza moral, dice Kant, ha de actuar «como si» un Dios velara por encima de todos nosotros; y la naturaleza puede considerarse también «como si» en ella actuara una teleología secreta, pues, de todos modos, «también la naturaleza misma, incluso en el caos, no puede proceder de otra manera que regular y ordenadamente».

Una vez que la antigua metafísica —perdido su puesto en el conocimiento de la naturaleza— se ha desplazado con Kant hasta el interior del sujeto —y, dentro de él, al imperativo categórico—, de Dios no queda más que una moral rigurosa. Lo divino en ella es su incondicionalidad sin compromisos, que rechaza toda orientación por la utilidad y el provecho propio. En ello se reconoce el origen metafísico de la moral kantiana.

Contra esta amenazadora erosión del sentido en el «caos de la materia despojado de todo fin», Kant establece su reino de la libertad moral y afirma que la religión ya no puede ser un fundamento para la moral, sino que, a la inversa, la religión ha de fundarse en la moral. La trascendencia basada solamente en la moral será demasiado poco para unos, por ejemplo, Schelling y

Hegel, y excesiva para otros, tales como los naturalistas y los positivistas.

Cuando Kant profundizó en la libertad moral, no pudo evitar toparse con el mal. Lo interpreta como una opción de la libertad. Contra lo que se afirma falsamente con frecuencia, el mal no es la «naturaleza», entendida como impulso, apetito, etcétera. El mal brota de la relación tensa entre naturaleza y razón, no es un acontecer natural en el hombre, sino una acción de la libertad. Hay en efecto una «inclinación» al mal, pero no una «coacción» al mismo, pues nosotros, como seres racionales, seguimos teniendo en nuestras manos el espacio de juego de la decisión para dictaminar qué impulsos han de influir en las «máximas» de la acción. Este espacio de juego es la dimensión de la libertad. Por ello el mal es el riesgo y el precio de la libertad. Es terrible, pero no patológico (impuesto), de modo que, presupuesta la libertad, no elimina la responsabilidad de las acciones a las que induce. Es el mal uso que el hombre puede hacer de su libertad.

La acción mala es para Kant una actuación en la que el «amor a sí mismo» se convierte en principio supremo; lo cual sucede cuando el otro hombre queda denigrado a la condición de medio para los propios fines, cuando se le engaña, utiliza, explota, atormenta y mata, cuando está en el centro la autoafirmación egoísta en lugar de la obligación relativa a una vida común. Kant describe los grandes y pequeños sobresaltos que crecen de ahí en la convivencia humana.

Y, sin embargo, la imagen del mal en Kant es sorprendentemente ingenua. Sin duda conoce el «bien» que buscamos por mor de sí mismo, pero no conoce un mal que hagamos, no sólo por ser «bueno» para el amor propio y para alguna utilidad, sino precisamente con miras a su maldad. El mal absoluto, hecho por mor de sí mismo, según Kant ya no pertenece al ámbito de las posibilidades humanas. Lo califica de «demoniaco» y afirma que no se da entre los hombres.

Kant, que reflexionó sobre el «mal radical», ¿fue poco radical en este punto? El bien, que según él se deja oír sin paliativos en el imperativo categórico, es una dimensión trascendente precisamente porque conduce más allá de los motivos empíricos de la propia conservación. Pero, a su juicio, las cosas no se comportan

así en el caso del mal. Éste va unido a los motivos de la propia conservación, en el peor de los casos según el principio: «Mato, luego existo». Pero Kant retrocedió con espanto ante el pensamiento de que el mal mantiene un vínculo secreto con la trascendencia del bien y puede triunfar asimismo sobre todos los intereses empíricos (de la propia conservación), por más que ese pensamiento pertenezca al misterio de la libertad. ¿Por qué la libertad ha de ser aprehendida por lo incondicional y conducir más allá de los intereses empíricos sólo en el sentido «bueno»? ¿Por qué eso no ha de ser posible también en el sentido «malo»? Éste es precisamente el punto en el que se apoya el doble sombrío de Kant: el Marqués de Sade.

Sade es uno de los exploradores de las zonas sombrías del universo humano. Al igual que Kant, se interesa por el triunfo de la libertad del espíritu sobre la naturaleza. Pero se trata de un triunfo en el otro extremo del espectro. Para Kant, el deber moral ha de triunfar sobre las inclinaciones naturales. Para Sade, en cambio, la libertad del espíritu se precipita en la negación absoluta: el ser entero ha de estar abocado a no ser. Esta exigencia se convierte en un fuego devorador. De igual forma que Kant busca lo absolutamente bueno, Sade busca lo absolutamente malo, que en definitiva se le sustrae, como también se nos escapa el Dios de la prohibición de las imágenes. «No puede permanecer en vida quien ha visto a Dios», dice el Antiguo Testamento.

Donatien Alphonse François, Marqués de Sade, procede de la antigua nobleza francesa. Nacido en 1740, a los catorce años es soldado del rey y participa en la guerra de los siete años. Licenciado del servicio en las armas, por instigación familiar recibe el cargo de administrador real y gobernador de la Provenza, casándose con la hija del presidente del tribunal superior de impuestos de Montreuil. Al principio, el joven Marqués se había opuesto a este matrimonio, pero la suegra llevó a feliz término el enlace. Ella perseguirá al marqués durante muchos años con su amor y su odio. La relación es funesta, pues la «presidenta», tal como la llaman, tiene gran influencia en la corte real y dispone de una de las temidas *lettres de cachet*, un mandato secreto del rey, que le permite proceder a su antojo con el yerno. Y hará uso de su poder. Primero querrá liberarlo de la prisión, pero luego se cuidará

de que Sade permanezca prisionero más de diez años en Vincennes y en la Bastilla.

¿De qué es acusado? Sade, al igual que muchos nobles de su época, lleva una vida libertina. Es evidente que no era un marido fiel, sino que se rodeaba de favoritas. Pero no se le acusaba por este motivo. Semejante libertinaje era completamente usual en su época. Eran ciertos excesos viciosos los que causaban escándalo y condujeron a la acusación. En 1763 se produjo el caso de Rose Keller. Sade había azotado a la prostituta, luego le produjo cortes con el cuchillo, derramó cera en las heridas y la incitó a la lascivia con símbolos cristianos, introduciendo hostias en diversas aberturas de su cuerpo. La necesidad sexual se satisfizo en el lugar indebido. La acusación se refería a la sodomía, que entonces significaba coito anal. El Marqués es detenido, pero se interrumpe el proceso gracias a la intervención de la suegra. En 1772 Sade es acusado en Marsella a causa del llamado «asunto de las cantáridas». Pesan sobre él testimonios de haber dado bombones estimulantes a cuatro prostitutas. Una de ellas estuvo a punto de morir. El Marqués es condenado a muerte en rebeldía, pues ha huido a Italia con un criado y con su suegra. El hecho de que Sade mantenga relaciones con una hermana de su mujer incrementa el odio de la suegra. A su regreso a Francia, Sade es hecho prisionero, pero puede huir pronto a su casa solariega de La Coste en la Provenza. La sentencia de muerte es suspendida en 1778, pero entretanto se suman los rumores sobre orgías perversas en La Coste, de modo que Sade es conducido de nuevo a prisión, finalmente en la Bastilla.

Allí lo libera la revolución en 1789. Un tubo que Sade usaba para vaciar el agua sucia le sirve de megáfono para azuzar a la masa congregada en torno a la Bastilla. Más tarde relatará con orgullo que se ganó a la guarnición de la prisión para la «causa del pueblo», y que tradujo a la acción política la liberación de la que da testimonio su obra literaria. Es una ironía de la historia que una parte de esta obra se perdiera en los disturbios de la Revolución, sin que nadie la encontrara hasta después de la muerte de Sade. Sigue en Francia unos pocos años más. En 1794 se pronuncia una nueva sentencia de muerte contra él, pero puede escapar al arresto. En 1797 aparecen diez tomos de la *Nouvelle Justine.*

Sade niega ser el autor. Lo apresan de nuevo en 1801 y lo ingresan en el manicomio de Charenton en 1803. Allí escenifica con los enfermos mentales las famosas representaciones teatrales para las clases elegantes de París. Muere el 2 de diciembre de 1814.

Cuando en 1777 Sade fue detenido por primera vez a causa de algunas orgías escandalosas, y que él defendía con la argumentación, usada después con frecuencia, de que hay que conducir a la naturaleza hacia la victoria contra las mentiras de la cultura, comenzó también su marcha victoriosa en Francia el *Werther* de Goethe. Esta obra fue celebrada como el triunfo del sentimiento natural sobre la vida convencional. Tenemos que habérnoslas aquí con la parte clara, más inocente, del mismo motivo que agitaba también al Marqués.

En una carta, Goethe se refiere a su *Werther* en los siguientes términos:

«Esto me reforzó en mi propósito de atenerme en el futuro tan sólo a la naturaleza. Sólo ella es infinitamente rica, y sólo ella forma al gran artista. Mucho puede decirse sobre las ventajas de las reglas, aproximadamente lo mismo que puede decirse en alabanza de la sociedad burguesa. Un hombre formado bajo su dictado nunca hará nada insulso y malo, al igual que el modelado en un clima legal y de opulencia nunca será un vecino insoportable, nunca será un malvado notable. Ahora bien, dígase lo que se diga, el conjunto de las reglas destruirá el verdadero sentimiento de la naturaleza y la verdadera expresión de la misma [...]. ¡Oh, amigos míos!, ¿por qué el torrente del espíritu se desborda tan raramente?, ¿por qué tan pocas veces se alza con vehemencia en grandes mareas y sacude vuestra alma admirada? ¡Queridos amigos!, allí moran los relajados señores en ambas partes de la orilla, aquellos que podrían perder sus glorietas, plantíos de tulipanes y campos de hierbas, y que, por tanto, se protegen a tiempo con diques y canales de la amenaza de un peligro futuro».

También Sade tuvo el propósito de «atenerse solamente a la naturaleza», también él quiso desencadenar el «torrente de su ge-

nio», a fin de que inundara el mundo de las reglas morales de la sociedad.

¿Qué manda la «naturaleza»? Como en el caso de Rousseau, a quien Goethe también se remite, la naturaleza exige que se retire el crédito a las reglas morales de la civilización, que cada uno se escuche a sí mismo y se guíe por el amor a sí mismo, que haga suya la propia naturaleza, en contraposición a la civilización alienada.

Pero, a diferencia de Rousseau y Goethe, para Sade esta «naturaleza» es un Moloc cruel, «una bestia», según sus palabras. Es la responsable «de que el infeliz individuo llamado hombre sea arrojado sin su consentimiento a este triste universo». Le permite vivir, y lo devorará de nuevo. ¿Por qué habría que sobrecargar adicionalmente el limitado tiempo de vida con la moral y los apuros de conciencia que de allí se siguen? Hay que liberarse de esperanzas engañosas y de angustias insensatas. ¿Por qué no habrían de esparcirse «un par de rosas sobre las espinas de la vida», ampliando el «ámbito de sus inclinaciones y amoríos» y «sacrificándolo todo al placer»?

El placer es un refugio. En medio de un universo frío e indiferente está la muerte segura, una vida llena de tormentos y, si actuamos prudente y escrupulosamente, encontramos algunos instantes de placer. No hay más.

El acto sexual, en todas sus posibles variaciones y combinaciones es para Sade, según sabemos, la gran ocasión del placer. El deseo le hace a uno inventivo. Sade sabrá incrementar en tal manera el placer sexual, que éste al final pasará a ser otra cosa.

El placer no ha de confundirse con el amor. El amor crea lazos que atan; en cambio, el disfrute libre exige variación e intercambio de objetos. En general, aquello a lo que se refiere el placer ha de tener el carácter de un «objeto», no de una persona, o, más exactamente: han de ser personas que, en el instante del disfrute, se conviertan en objeto. «Mientras dura el acto sexual no hay duda de que necesito la participación en él del objeto; pero cuando dicho acto ha sido satisfecho, ¿qué queda entre ambos?, pregunto.» Nada, responde Sade. Sólo la moral social impone obligaciones, con el fin de poner un límite a la búsqueda de nuevos objetos. Quien arde en amor permanece adherido a su

objeto y se engaña a sí mismo en lo relativo a disfrutes ulteriores. «¡Oh, voluptuosas muchachas!, dadnos, pues, vuestros cuerpos, tantas veces como podáis. Copulad, divertíos, de eso se trata; pero huid del amor con premeditación. Nada hay más bueno que nuestro cuerpo...» Lo único sagrado entre los hombres es la copulación. Es el nuevo santuario. Así se celebra el culto divino del cuerpo.

Con una seca expresión, Kant había definido el matrimonio como un contrato entre dos socios que se garantizan recíprocamente el derecho de uso exclusivo de sus órganos sexuales. La utopía igualitaria de Sade universaliza este derecho de uso: todos han de poder usar a todos, nadie ha de poder privar a nadie de nada, y esto tiene especial validez cuando la naturaleza ha dotado a alguien de estímulos, pues resistirse a ellos sería ir contra la naturaleza. Sade interpretará en forma bastante drástica la oda de Schiller a la alegría: ¡Os abrazo, millones!

Para Sade, el otro es el objeto del propio disfrute. No se trata de que este objeto mismo perciba placer. El libertino no tiene disfrutes para regalar, quiere retenerlos todos él mismo. «¿Qué se apetece cuando se disfruta? Deseamos que cuanto nos rodea se ocupe solamente de nosotros, piense sólo en nosotros, se cuide solamente de nosotros. Cuando los que nos sirven disfrutan ellos mismos, entonces están más ocupados consigo mismos que con nosotros y, por tanto, nuestro disfrute está perturbado.»

Pero no en todos los casos implica una disminución del placer el hecho de que el otro esté ocupado consigo mismo. Por ejemplo, cuando el otro se ocupa de los dolores que se le infligen, eso puede significar sin duda un aumento del placer. El placer es tiránico. No quiere regalar placer, sino proporcionarse a sí mismo un placer. Y el placer puede crecer cuando se le inflige algo malo al otro, cuando le causamos dolores. Solamente entonces uno puede sentirse «tirano». «¡Qué diferencia para el egoísmo!»

El hombre particular está en el centro de su mundo, completamente aislado de los otros. Sade usa a este respecto la expresión «isolismo». Hay una única unión, el placer sexual y los tormentos producidos al otro, los cuales producen una «sacudida» en el que atormenta, un «cosquilleo» especial.

Las orgías imaginarias del Marqués de Sade terminan por lo regular en criminales delirios sanguinarios. Se empieza matando a algunos en medio de tormentos, durante el acto sexual o después, y finalmente se desata un furor destructivo en un rápido *crescendo*. En la primera parte del ritual dice: «Mis pasiones, concentradas en un punto, se parecen a los rayos de un astro unidos en un espejo ustorio: destruyen al punto el objeto que se halla en el foco». Aquí se trata todavía de un único individuo, pero luego se hace operante el principio: «Todo es bueno si es desmedido». Un libertino especialmente desalmado afirma: «El placer de matar a una mujer es de corta duración; ella ya no siente nada cuando está muerta; las delicias de hacerla sufrir se apagan con su vida [...]. A ésa vamos a señalarla y marcarla con el hierro ardiente; bajo esta vergüenza sufrirá hasta el último momento de su vida, y nuestra voluptuosidad, prolongada infinitamente, será tanto más exquisita». Pero al final muere, lo que representa un gran desengaño y desilusión, y por eso hay que lanzarse inmediatamente a la próxima acción. «La idea de voluptuosidad, que te calienta la cabeza, la idea de prolongar hasta el infinito la tortura de los consagrados a la muerte, sustitúyela por una cantidad mayor de muertes; no mates a un mismo individuo a través de largo tiempo, pues eso es imposible, sino mata a muchos de ellos, cosa fácil de realizar.»

Sade formula lacónicamente su principio: «Nada entretiene tanto, nada calienta tanto la cabeza como una gran cantidad». Al final el delirio se trueca en una terrible monotonía. Entonces, en una única orgía, cada uno de los participantes tortura y sacrifica a cientos de víctimas. En *Las ciento veinte jornadas de Sodoma,** el duque de Blangis les dice a las numerosas mujeres que han sido concentradas para el placer de los cuatro libertinos:

«Pensad en vuestra situación, lo que sois, lo que somos, y que estas reflexiones os hagan estremeceros. Estáis fuera de Francia, en lo más profundo de un bosque inhabitable, más allá de unas montañas escarpadas, cuyos pasos fueron cortados tan pronto

* Traducción española publicada por Tusquets Editores, colección La sonrisa vertical n.º 75, Barcelona, 1991. *(N. del E.)*

como los franqueasteis, estáis encerradas en una ciudadela impenetrable, nadie sabe que os halláis aquí, habéis sido robadas a vuestros amigos, a vuestros padres, para el mundo ya habéis muerto».

Sade, él mismo encarcelado durante muchos años, imagina obsesivamente ciudadelas de crueles placeres, y apartadas por completo del resto del mundo. Estamos ante un platonismo invertido. Los monstruosos antimundos de Sade son cavernas platónicas muy por debajo todavía de la caverna de Platón. Su añoranza no va dirigida a salir fuera de la caverna, para remontarse al mundo de la luz; nada le atrae hacia aquel mundo superior de las ideas puras. La trascendencia de Sade no va hacia arriba, sino hacia un mundo inferior de los excesos, hacia una caverna todavía más profunda. Juliette, en la novela homónima, es introducida por la maestra de ceremonias de la orgía con las siguientes palabras:

«Has de saber, ¡tú, inocencia! [...] que estamos congregados aquí para amar y para cometer atrocidades. Si descendemos a la región de la muerte, lo hacemos solamente para estar tan alejados como sea posible de los vivos. Cuando se tienen inclinaciones tan perversas como las nuestras, lo mejor es esconderse en el interior de la tierra para poder huir de los hombres y de sus absurdas leyes».

Pero también en el mundo inferior del desenfreno sin traba tienen vigencia algunas leyes. Sade es un fanático del orden. «Permítanos por favor introducir un poco de orden en esta orgía, pues hasta en la ebriedad y la depravación se necesita ese orden.» Y por eso, las escenas de copulación se configuran en una especie de ballet mecánico, cuya conjugación está exactamente regulada, de modo que «no queda instante sin aprovechar, ni se desperdicia ninguna abertura del cuerpo; ninguna función permanece inactiva» (Adorno).

Pero este sentido del orden no se refiere tan sólo a la orgía misma. Sade es hijo de la Ilustración. Y por eso esboza un modelo de sociedad que otorga una especie de derecho fundamental

al exceso. La orgía es socializada. Las aberturas del cuerpo y los órganos sexuales son declarados propiedad universal. Burdeles, vergeles y cuevas se convierten en instituciones estatales. Allí todo está permitido, incluso la muerte por placer. La justicia general se establece por el hecho de que cada uno puede ser actor bajo el presupuesto de su disposición a ser él mismo víctima. Pero también como víctima se puede encontrar un placer triunfante. «¡Oh, Juliette!», dice la condesa Borghese, «el patíbulo mismo sería para mí el trono de las delicias; allí, a pesar de la muerte, entregaría mi espíritu feliz de placer, como sacrificio de mi desafuero [...]. Solamente así consigue el hombre el último grado de la perversión consciente.»

Cuando en *La filosofía en el tocador** Sade desarrolla con rigurosa lógica el modelo de sociedad donde tiene vigencia el principio según el cual «todo está permitido», pronto se nota que éste no cifra su orgullo en ser un reformador social y un utópico. De hecho querría prostituir la razón. Juega a ser su rufián y muestra que dicha razón puede emplearse para todo, también para la fundamentación racional del asesinato y la crueldad.

Martín Lutero dio a la razón el calificativo de «puta». La insultó en esta forma porque se presta a todos los fines. Pero se limitó a insultarla. Sade, en cambio, hace que la «puta razón» actúe, demuestra su prostitución, practica la lascivia con ella ante los ojos del público. En Sade la razón misma se hace voluptuosa cuando se muestra en sus transparentes sofismas. ¿Por qué no habría de estar permitido calumniar? Una de dos: o bien la calumnia está injustificada, y entonces brindará al afectado una buena ocasión para refutarla —con lo cual podrá hacerse más virtuoso todavía—, o bien contiene algún fundamento, y entonces es bueno advertir a los otros contra un mal mediante la exageración.

¿Por qué no habría de ser lícito robar? Si un pobre diablo roba, se agencia por sus propias manos aquello de lo que le priva una sociedad injusta. En todo otro caso, es posible que se inflija injusticia a aquel a quien se roba; no obstante, el efecto educa-

* Traducción española publicada por Tusquets Editores, colección La sonrisa vertical n.º 59, Barcelona, 1999. *(N. del E.)*

tivo resulta útil. El robo enseña que cada cual ha de prestar atención a su propiedad, y si alguien se muestra incapaz de protegerla, no es digno de poseerla.

¿Por qué no hemos de poder asesinar? Hay tres instancias que podrían impedírselo al hombre: Dios, la naturaleza, o la ley, o sea, los acuerdos sociales.

En lo que se refiere a la ley, los acuerdos sociales son convencionales, de modo que pueden sustituirse por otros. Sade se remite a algunas culturas y costumbres de tribus que permiten explícitamente el asesinato, aunque sólo sea en determinadas ocasiones, tales como la guerra, los ritos, la venganza de sangre, etcétera. En la base de los acuerdos no hay ningún criterio absoluto. Son expresión de la arbitrariedad colectiva, no se fundan en ninguna verdad. Por tanto, tampoco la prohibición de matar se apoya en ninguna verdad profunda, pues su base es el acuerdo social. Y en lo referente a Dios, hay que creer en él. Dios es para el Marqués una convención sublime y nada más. Por otra parte, ¿no ha habido también dioses que incitaban a la muerte y al asesinato?

¿Y cómo están las cosas en relación con la naturaleza por lo que se refiere a la prohibición de matar? ¿Otorga la naturaleza algún valor a los individuos? No, responde Sade. Quizá la naturaleza tenga interés por la especie. Pero tampoco podemos estar seguros de ello. ¿Por qué, desde la perspectiva de la naturaleza, la supervivencia del hombre habría de ser más importante que la de los elefantes o las ratas? ¿No se sirve la naturaleza de la destrucción? Lo cierto es que crea nueva vida con la escoria de la vida acabada. La destrucción no es otra cosa que el «cambio de formas». De ahí se sigue: «Puesto que la aniquilación es una de las primeras leyes de la naturaleza, nada de lo que aniquila puede ser un delito». La naturaleza no impide la matanza, induce más bien a ella por la complacencia en lo malvado. Pero donde hay un placer, hay también una tendencia, y donde se da una tendencia, habla la naturaleza y otorga su aplauso. Donde la naturaleza permite algo, no puede haber ningún crimen, o bien, para decirlo de otra manera: la propia naturaleza es criminal:

«¡Ve, amigo!, puedes estar seguro de que todo [...] está permitido y de que ella [la naturaleza] no es tan irracional como

para darnos el poder de inquietarla o desarreglarla. Si a nosotros, instrumentos ciegos de su inspiración, nos mandara entregar a las llamas el universo entero, el único delito consistiría en resistirse a este mandato, y todos los crímenes del mundo no son sino órganos ejecutivos de sus antojos...».

Sade se sirve de una razón argumentadora para escarnecerla. Se burla de la Ilustración. Celebra las buenas razones del mal. Es más, la argumentación enardece para cometerlo. La citada defensa del asesinato por parte del libertino Dolmance termina con la invitación: «Adelante, Eugenia, acomódese en su puesto...». A continuación, Eugenia se pone encima de su madre y comienza la siguiente escena de copulación maldita.

Y, sin embargo, Sade se enreda en una engorrosa contradicción. Hace que los libertinos argumenten para justificarse. Pero si todo está permitido, ¿dónde está el aliciente de la transgresión de los límites? Y se trata de esto. El deleite del cuerpo no es suficientemente agradable. Para crecer necesita la conciencia del delito. Juliette, la furia del mal, necesita a Justine, una virtuosa que pueda ser deshonrada y atormentada. El universo de la desinhibición no puede carecer de límites. Ha de haber límites que puedan ser transgredidos con violencia y con genitales palpitantes. ¿Dónde está la complacencia en la profanación si ya no hay nada sagrado? Por eso, la novela *Juliette* «sobre el vicio recompensado» comienza en el convento. Allí se da el debido contraste, pues, para llegar al disfrute de lo obsceno, el deleite necesita espectadores que se resistan. En la ocupación silenciosa entre dos en un mundo cerrado falta lo decisivo: el escándalo, por eso tiene que haber testigos, participantes y no participantes. El aliciente más fuerte se alcanza cuando los no participantes son inducidos a participar contra su voluntad. La deshonra necesita un escenario, y por eso escribe Sade. Escribir significa dirigirse al público y convertirlo en testigo. El Marqués se excita con el pensamiento de que a través de su texto excitará a los demás. Disfruta el triunfo cuando se imagina el horror y el prurito entre sus lectores, y cómo puede atraer a su trampa también a los honrados y virtuosos. Con alegría ante el mal ajeno, se regodea de que de poco les servirán las convicciones cuando reciban su escrito.

¿Quiere Sade despojar a los lectores de su libertad? Así es, si la libertad se entiende como soberanía liberada del cuerpo. Quiere robarles de hecho esta libertad, en tanto los aherroja al deleite y al tormento del cuerpo. La voluntad de soberanía sin trabas corporales tiene que avergonzarse. El Marqués quiere seducir, también cuando escribe, y con ello pretende demostrar su poder, pues posee poder quien tiene espacios de juego. Sade toca el teclado de los placeres. Permanece realmente soberano o, en cualquier caso, puede imaginárselo, incluso en la prisión, donde llena sus papeles de signos. Lo han encarcelado, pero él se confirma a sí mismo su libertad, en tanto se entrega a sus excesos imaginarios y somete con su fuerza seductora a un público que, de momento, también es imaginario.

¿Por que lo arrojaron a la prisión? Sade no duda de que existe un acuerdo de los débiles para protegerse de los fuertes. Ése es en general el sentido oculto de la virtud engañosa. La naturaleza es cruel y el hombre también lo es. ¿Han de protegerse los hombres unos de otros? No, dice Sade, deja que suceda lo que haya de suceder. «Todas las pasiones tienen un doble sentido [...]. Para la víctima son muy injustas, pero son sumamente justas para el que les da rienda suelta...»

No es posible rebasar esta contradicción, que para Sade es la verdad más profunda. Todo hombre está encarcelado en su soledad. El bien no puede tener éxito porque todas las leyes que se dictan bajo su signo ofrecen otros tantos estímulos para conculcarlas. El deseo de deleite es ingenioso y se enciende en el supuesto bien, que por eso puede ser profanado.

Aunque este deleite requiera un público, no obstante arroja de nuevo al individuo a su soledad. Toda entrega es cínica, pues a la postre acaba en su propia vera. Está vacío el cielo y fría la tierra. El bien es un ente imaginario y el mal, en cambio, es real. Frente a él sólo podemos afirmarnos aceptándolo, añadiéndole la propia soberanía. Hay que superar la naturaleza.

Es mérito de Maurice Blanchot haber resaltado que los excesos de la fantasía y el delirio de la razón en Sade no terminan en que la «naturaleza», como inagotable «fuente de derecho», pueda invocarse a favor de todas las atrocidades. Hay en Sade un giro significativo *contra* la naturaleza, el cual constituye el punto más

profundo o más alto de sus invenciones. Ese giro consiste en una inversión por la que Sade quiere dar un paso más hacia el mal absoluto. «Hemos de atrevernos finalmente a ofender a esta naturaleza incomprensible, a fin de aprender mejor el arte de gozarla.»

No podía escapar a la agudeza de Sade el que en la argumentación a favor del delito se aduce constantemente la naturaleza como una positiva magnitud de referencia. Si la naturaleza lo legitima todo, de pronto también el mal que se quiere cometer se convierte en una función de aquélla. Con lo cual el mal sigue siendo «bueno» para algo. O sea, también en los excesos se sirve todavía a ciertos fines de la naturaleza. En la cumbre del crimen, Sade quiere descubrir su libertad, y lo único que descubre es que continúa usando los andadores de la naturaleza. Al final estalla en un furor destructivo contra esta naturaleza:

«¡Oh tú, ciega y estúpida fuerza!, aunque yo hubiese alejado de la tierra a todas las criaturas que allí despliegan su esencia, no obstante habría fracasado en mi fin, pues no habría hecho sino prestar un servicio a la madre desnaturalizada. Pero lo que yo pretendo es vengarme de tu estupidez y maldad, por las que tú haces sufrir a los hombres y nunca les permites entregarse a las tendencias abominables que inyectas en ellos».

¿Y cuál es la inclinación «abominable» que la naturaleza ha puesto manifiestamente en nosotros, sin que podamos satisfacerla en la medida en que quisiéramos? Es el deseo de destrucción total. En la medida en que podemos decir «no», en tanto podemos concebir nuestra muerte o, sencillamente, pensar que algo vaya a desaparecer, somos claros cómplices de la nada. Pero no estamos tan profundamente hundidos en la experiencia de la nada como para poder desprendernos por entero del algo. Y este desprendimiento es la gran obsesión de Sade. Ahora bien, no pretende desprenderse a través de la entrega mística, a través de la vía suave, sino mediante un acto de violencia desmedida, mediante una explosión infernal. Sade sueña con cerrar la puerta tan estrepitosamente, que tiemble el espacio entero del mundo y se apaguen las luces:

«Con todo lo que hacemos, ofendemos tan sólo a los ídolos y criaturas, no a la naturaleza, y yo quisiera actuar precisamente contra ella, perturbar sus planes, oponerme a su curso, detener la rueda de los astros, sembrar la confusión entre los cuerpos celestes en su movimiento a través de los espacios, en suma, burlarme de ella en sus obras; pero en esto se me resiste todo éxito».

El mal absoluto con el que sueña Sade consiste en revocar la creación entera. En estos deseos vuelve a oírse en el fondo un tono religioso. Sade está furibundo contra la naturaleza, de la misma forma que lo había estado contra Dios en fases anteriores. Haciendo que sus figuras comenten el propio edificio intelectual, dice: «Tu sistema tiene su origen solamente en la profunda repugnancia que sientes frente a Dios».

El Marqués se había aliado con la naturaleza contra Dios y contra la moral fundada en él. Pero esta naturaleza es ahora aquel algo poderoso, lo mismo que antes era Dios, de cuyo poder ontológico no podemos desligarnos. Y la pasión más profunda de Sade es desgajarse del ser en general. Encuentra un gusto anticipado de esto en la ebriedad sexual. En la cumbre del placer sensual uno pierde los sentidos. Este perder apunta a la gran desvinculación que Sade apetece ardientemente en sus sueños y fantasías. Sade exige una disidencia en lo fundamental. Si pudiera, rompería con la naturaleza, lo mismo que ha roto con Dios.

No olvidemos que esta ruptura con la naturaleza en juegos de la fantasía es un exceso de la libertad. Al igual que Kant, también para Sade se trata del triunfo libre sobre la naturaleza. Sin embargo, según hemos dicho, se trata de un triunfo en el final opuesto de la escala: no es el deber del bien por el bien; en Sade actúa el afán de la destrucción por la destrucción. También la voluntad de mal es tan «pura» al final como tenía que serlo la voluntad kantiana del bien. Ya no es útil, ya no sirve a la propia conservación; ha pasado a ser fin en sí misma. En Kant la libertad moral elige el deber absoluto. En Sade la libertad se arroja a la negación absoluta: cuanto existe habría de dejar de ser.

Sade redactó la mayoría de sus monstruosas obras en los

años de cárcel, obras que dieron fama a su nombre y también lo difamaron. De todos modos, él decía una y otra vez:

«Sólo me han podido censurar por excesos como los que practican todos los hombres, según el temperamento y las inclinaciones correspondientes que les ha dado la naturaleza. Cada uno tiene sus defectos, y no deberíamos hacer comparaciones, pues quizá mis perseguidores no salieran mejor parados que yo a este respecto. Lo admito, soy un libertino; he imaginado todo lo que puede imaginarse en este campo, pero no hice todo lo que imaginaba, ni lo haré. Soy un libertino, pero no soy ni un delincuente, ni un asesino».

Nunca sabremos exactamente lo que en verdad hizo Sade. Sin embargo, las monstruosidades que imaginó están documentadas en sus escritos. Sade confesó que su obra no sólo trata del mal, sino que ella misma es el mal. Es una obra del mal. *Las ciento veinte jornadas de Sodoma,* perdida al comienzo con los disturbios de la Revolución, motivó un comentario del autor en el sentido de que la libertad ya no tiene ningún sentido para él. Esta obra comienza con las frases:

«Ahora, ¡querido lector!, debo preparar tu corazón y tu entendimiento para el relato más inmoral que jamás se ha dado desde que el mundo existe. Semejante libro no se encuentra ni entre los antiguos ni entre los modernos. Hazte a la idea de que todo placer decente..., de que todo tipo de disfrute honesto está excluido a propósito de este tomo, y si por casualidad encontraras alguno, lo encontrarás siempre acompañado de algún delito, o teñido de alguna depravación».

La obsesión de Sade era hallar lo absolutamente malo, pero en sus intentos se pondrá de manifiesto que, en definitiva, esta posibilidad se le escapa, lo mismo que se nos escapa el insondable Dios absoluto. Pues la destrucción absoluta no es posible, ni siquiera en la fantasía. El autor tiene que empezar siempre de nuevo la obra de destrucción, una tarea digna de Sísifo. Pero el Marqués se siente orgulloso. Hará rodar una y otra vez la piedra

que lo pulveriza todo, y contemplará sumamente satisfecho cómo se destroza todo. «¡Oh, Juliette, cuán deliciosas son las alegrías de la fantasía! La tierra entera es nuestra en estos instantes de fruición; ningún ser se nos resiste; arrasamos el mundo y lo poblamos otra vez con nuevos objetos, que volvemos a matar; tenemos la posibilidad de todos los crímenes, nos servimos de todas las cosas, multiplicamos por cien los horrores.» Ésas son las delicias de la imaginación asesina. Pero no hemos terminado todavía.

Es cierto que el Marqués no hizo todo lo que se imaginaba. Pero se figuraba con placer cuán destructivas podían ser esas imaginaciones. Finalmente, puso todas las energías del mal obrar en su pluma, en la acción de escribir. Sus textos han de ser la dinamita con la que hacer estallar el mundo moralizado. Clairwil, la figura femenina de *Juliette,* exclama:

«Quisiera encontrar un delito que actuara incesantemente, incluso con independencia de mí, de modo que no hubiera ningún instante de mi vida, ni siquiera durante el sueño, en el que yo dejara de ser causa de un desorden, de un desorden de tal magnitud que condujera a la perdición general, a una descomposición tan clara, que su efecto se hiciera sentir incluso más allá de mi vida».

¿Qué delito podría ser éste? Juliette da la respuesta: «Haz un intento con el delito espiritual, con tu pluma».

El Marqués de Sade ofreció una imagen del mal que se convirtió en una visión henchida de maldad; por lo menos, con ello soñaba el autor. Pretendió encontrar un tipo de escritura que fuera ella misma un acto de maldad. Las fuerzas de seducción y destrucción habían de congregarse en el texto, y todo el que entrara en contacto con él tenía que contagiarse, al igual que nos infectamos con una enfermedad. La literatura había de convertirse en una fuerza de penetración en el lector. Sade quería practicar su burla con ayuda de la razón, su antorcha había de iluminar el mundo oscuro de las pasiones. Con ello, Sade se convirtió en un ilustrado al revés. La razón se pone al servicio de la pasión abismal. La fantasía infernal del Marqués de Sade des-

cubre el reino oscuro de lo posible para el hombre. «El ser más perfecto que nos podemos imaginar es aquel que más alejado está de nuestras convenciones, y que más despreciables las encuentra.»

Se ha observado con razón que Sade, en lo que se refiere al estilo de su obra, sigue siendo bastante convencional. Los que siguen sus huellas, los revolucionarios estéticos como Baudelaire, Poe, o Rimbaud, no lo superarán en la radicalidad de sus temas, pero sí en el estilo. Cuando Baudelaire sueña líricamente con los «cadalsos»; cuando Poe traduce la «pesadilla de los perversos» a la magia lingüística, o cuando las ebrias mareas de imágenes de Rimbaud tienden a la «confusión sistemática» de los sentidos, todos ellos siguen las huellas del Marqués. Ellos conducen al corazón de las tinieblas, o al final del mundo. El mal se convierte en tentación estética para quienes están hartos de las delicias cotidianas y, por eso, buscan lo supraterrestre en lo infraterrestre.

12

Saint-Beuve, refiriéndose a Sade, se manifestaba así en el año 1843: «No perdáis nunca esta última llave». Sade todavía podía pasar entonces por un tipo enigmático. El espíritu del tiempo seguía otros caminos. Se pretendía conducir a la sociedad hacia tiempos felices. Había que superar la alienación; el hombre tenía que alcanzar la posesión plena de las fuerzas positivas de su esencia. A este respecto debían ayudar la poesía y la filosofía. Humanización de la naturaleza y naturalización del hombre eran entonces las perspectivas de una gran historia que liberaría al hombre para sí mismo. El bien vencerá si se le deja seguir su curso. Se tenía conciencia de que la tarea era difícil, pues los pensadores sabían que el hombre estaba hundido todavía en el lodo de un mal pasado que se resistía a desaparecer.

No obstante, algunos poetas que se consideraban la vanguardia —tales como Gautier, Flaubert o Baudelaire— tenían en poco semejante liberación. Sus obsesiones les revelaban una realidad totalmente distinta. Gautier escribía: «He perdido por completo la conciencia del bien y del mal; podría contemplar a sangre fría las escenas más crueles [...]; en el sufrimiento e infortunio de la humanidad hay algo que no me desagrada». En cualquier caso, los horrores habían de ser pintorescos y, si no lo eran, se les daba ese aspecto. La vanguardia artística de mediados del siglo XIX experimenta con la estética del terror. Flaubert se imagina un Oriente bárbaramente salvaje:

«Sudán [...] ¡vaya, sigamos adelante! Quisiera ver el salvaje malabar y sus danzas, en las que los hombres se matan; sus vinos traen la muerte como un veneno, sus venenos son dulces

como el vino. El mar, el mar azul, lleno de corales y perlas, de nuevo se hace eco de las sagradas orgías, que se celebran en cuevas del monte [...] el cielo sin nubes se refleja en el océano al acecho, [...] los tiburones siguen los barcos y devoran a los muertos».

Éstos son los sueños del joven Flaubert. En años posteriores se cansó de tales evasiones, pero, a pesar de todo, pudo escribir con satisfacción en una carta a Louise Colet que, mientras tuvo agarrado al mal en una «lucha cuerpo a cuerpo» y le dio una forma artística, fue preservado de cosas peores. «He investigado a fondo la locura y el placer, y me he ocupado de ellos tan deliberadamente, que espero no caer en la demencia y ser otro marqués de Sade.»

Pero el arte sólo protege contra el mal si uno se entrega a él sin reservas. No nos deshacemos de nuestros sueños por el mero hecho de censurarlos. Hay que ponerse bajo su poder, han de poder desfogarse. Sólo entonces nos dejarán en paz. Pero queda abierta una duda, pues Flaubert no sabe exactamente si quiere esta paz. ¿Aspira a la tierra firme de la vida burguesa, o prefiere el mar abierto con sus pasiones imaginarias y la pasión por la imaginación? Las cosas son más complicadas todavía. Pues en realidad la alternativa no se plantea de esta forma. Quien ha experimentado alguna vez el mar abierto, ya nunca más encontrará suelo patrio en la tierra firme de las virtudes burguesas. Flaubert recuerda que ya de joven prefería los lugares morbosos. La sala de anatomía de un hospital le resultaba atractiva y despertó su «hambre de caníbal». Se recreaba con la contemplación de los muertos. «Cuántas cosas terribles me imaginé en la sala de autopsias.» Más tarde ya no necesitará ninguna sala de autopsias para imaginar el mal. Le basta el mundo burgués de una ciudad provinciana como el del médico Charles Bovary y su mujer, Emma. En la mirada de Flaubert, este mundo se transforma en un infierno. Pero Flaubert no es ningún crítico social, sino un poeta con mirada maligna. Despoja lo cotidiano del gozo de lo usual. Su extrañamiento, su alienación de la realidad alcanza una cota en la que se satisfacen su odio y su hostilidad. Su pasión es una malvada incapacidad de reconciliación. «Si tenemos

una imagen clara ante los ojos, siempre escribimos bien. Pero dónde habría de verse más claramente lo verdadero que en la fría exhibición de la miseria humana.»

Baudelaire, no menos hostil al mundo burgués, en el poema inicial de *Las flores del mal* busca una musa fea. Su elección recae sobre un vicio que «bostezando» se traga el mundo, el horror del vacío, la atracción del agujero negro en el interior. «El aburrimiento come, fatigados los ojos de lágrimas sin voluntad, piensa en cadalsos, fumando con placer su narguile; tú conoces, lector, este mórbido espantajo, tú, hipócrita lector, mi semejante, mi hermano.»

La exposición de lo infame y obsceno surge en Baudelaire del esfuerzo por oponer resistencia a lo verdaderamente malo para él, a saber, a este absorbente vacío. La galería de imágenes de *Las flores del mal* preserva del precipicio.

A finales de siglo aparece *El corazón de las tinieblas*, la narración de Joseph Conrad. Un barco se encuentra anclado en la desembocadura del Támesis. La tripulación y algunos pasajeros están sentados juntos, entre ellos Marlow, un experto marinero. A medida que el crepúsculo avanza hacia la noche y sólo lejanas luces de la ciudad penetran las tinieblas, Marlow, titubeando al principio, comienza el relato de una larga historia. La caracteriza como el «momento culminante» de su experiencia, un límite que no puede rebasar y que no puede abandonar. Cuando era un joven capitán de barco, fue contratado por una sociedad comercial. Tenía que hacer la ruta del Congo. Se había dejado guiar por una fantasía de su niñez. Le habían fascinado las manchas blancas en el mapa, especialmente la relativa al Congo, aquel «río enorme» que en el mapa parecía una «inmensa serpiente desplegada», cuya cabeza está en el mar y cuyo cuerpo se enrosca a través de espacios inmensos, terminando su cola en el interior profundo del país. Hacia allí está ahora en camino. Su carguero está herrumbroso y tiene que dejarlo dispuesto para el viaje. Las estaciones de la sociedad comercial a través del río se muestran como degeneradas avanzadillas de una civilización grotesca, administrada por corruptos «peregrinos del progreso». El territorio salvaje que envuelve los pequeños lugares en los que se concentra la avaricia resulta sobrecogedor. El territorio salvaje, este tre-

mendo gran algo, «que no puede hablar y quizá tampoco oír», ¿se dejará dominar por la voluntad de los que penetran en él, o bien, a la inversa, descubrirá su propia esencia salvaje a los intrusos? A lo largo del camino de las estaciones comerciales se habla siempre del misterioso agente Kurtz, que ha osado penetrar más profundamente que nadie en el interior del país. No ha vuelto, pero envía grandes cantidades de marfil a través del río. Crecen los rumores de que Kurtz, perteneciente en tiempos a una «sociedad internacional para la eliminación de costumbres salvajes» y autor de muchos discursos filantrópicos, según todos los indicios se ha convertido ahora en un monstruo. Saquea su distrito con absoluta carencia de escrúpulos; asesina, roba y ha sometido a su voluntad a una tribu entera. Es venerado como brujo y escenifica rituales con desórdenes orgiásticos. Ha logrado conquistar un «puesto elevado entre los demonios del país». Marlow nota poco a poco que, en definitiva, su interés por el viaje se cifra tan sólo en el encuentro con Kurtz.

Lo encuentra en su puesto avanzado, enfermo, esquelético, pero con una voz poderosa todavía; hay que escucharlo, no es posible desprenderse de él. La choza está rodeada de cabezas humanas, empaladas y ya secas. Se intenta llevar a Kurtz en una hamaca al barco. Pero los nativos no quieren que se lo lleven y de nuevo es la voz de Kurtz la que rompe el anillo que se ha formado en torno a él. En el viaje río abajo escucha Marlow esta voz, que mantiene su fuerza aunque el cuerpo se derrumbe. Un día, mientras se deslizan por la orilla, Kurtz manda al capitán que cierre la ventana, pues no puede aguantar la mirada de lo que ve: «"¡Oh, te arrancaré el corazón!", imprecó al territorio salvaje». Pocos días después, la vida de Kurtz llega a su fin. En su rostro se muestra una expresión mezclada de orgullo, poder cruel, espanto y desesperación sin límites. Marlow cree que está ante un instante de perfecto conocimiento. Con un susurro, como si conjurara una visión, o proclamara un testamento, Kurtz dice en voz queda, antes de morir: «¡El horror, el horror!».

Pero ¿qué ha sucedido de verdad con Kurtz? Los pensamientos de Marlow no pueden alejarse de esta pregunta. Kurtz no había caído en la locura. Su entendimiento estuvo hasta el final

«claro como un cristal». Mientras saqueaba una región entera, cometía acciones execrables y sometía a hombres bajo su hechizo, estaba ocupado consigo mismo en «una forma terrible». Y esto fue la perdición de su alma. «Cuando el alma se vio sola en el desierto, volvió la mirada hacia el interior y por ello enloqueció verdaderamente.» Pero ¿qué había visto u oído cuando se replegó en sí misma?:

«El territorio salvaje había tomado una venganza tremenda por la indeseada incursión de Kurtz. Creo que el desierto le había susurrado sobre sí mismo cosas acerca de las cuales nada sabía, acerca de las cuales no tenía idea, hasta que se retiró para ser aconsejado por la gran soledad; y este susurro se mostró como un estímulo irresistible. El cuchicheo había encontrado un profundo eco en Kurtz, porque él estaba hueco hasta la médula [...]».

Todo es cuestión de comprender qué ha de entenderse con la expresión «susurro del territorio salvaje». Joseph Conrad hizo lo suyo para llevar al lector tras huellas falsas, e innumerables interpretaciones de esta enigmática narración las han seguido con docilidad. Esto puede decirse también de *Apocalypse Now*, la adaptación para el cine que hizo Francis Ford Coppola. De hecho, parece obvia la interpretación de que el territorio salvaje ha penetrado en Kurtz y ha despertado en él el propio salvajismo bárbaro, haciendo estallar los límites de la civilización. En el relato se habla también de ello, pero eso sucede en un momento en que Marlow no se ha encontrado todavía con Kurtz y no se ha confrontado con sus misterios. Marlow observa en la orilla la danza extática de los nativos, oye el ronco redoble. Lo que inquieta a Marlow es el pensamiento «de estar emparentado de lejos con este salvaje y apasionado alboroto», el presentimiento de que en ello hay un «sentido» que puede comprenderse, «por más alejados que queramos estar de los oscuros orígenes».

En lo dicho todavía puede entenderse algo. Pero en el momento culminante de la experiencia del territorio salvaje, en el que Kurtz se había perdido, sucede otra cosa. La tierra salvaje se desenmascara como algo que rechaza por completo cualquier sentido; hasta tal punto carece de significado, que la orientación

por la que el hombre busca una significación se ha perdido irrevocablemente, y se encuentra solitario. Lo salvaje, precisamente en su vitalidad pululante, muestra la contingencia absoluta.

El aspecto perturbador de lo salvaje no es su salvajismo, sino un mutismo que rechaza todo sentido. El territorio salvaje «susurra» al hombre, en forma sobrecogedora, que no tiene nada que decirle. De esto se horroriza Kurtz, del vacío de significado. Por ello, todo es posible en un espacio lleno de manantiales y, sin embargo, vacío. Si el territorio salvaje tiene algo que decir, su mensaje es: ¡haz lo que quieras, no tendrá significación alguna! La tierra salvaje pasará indiferente por encima de eso, tenderá por doquier sus verdes zarpas, como si nada hubiera sucedido. Seguirá proliferando, sin sentido, fértil y temible. «El silencioso territorio salvaje [...] se me presenta como algo grande, invencible, comparable a la verdad o al mal, que espera pacientemente hasta que termina la admirable invasión [...]. Me pregunto si el silencio en la faz de la infinitud [...] estaba pensado como súplica o como amenaza.» Al principio Marlow, como ciudadano de la civilización, se siente inclinado a escuchar una súplica en el universo pululante, una exigencia de sentido, de humanización, pero luego la amenaza se hace tan poderosa, que su vida, en definitiva, queda desarraigada. Ya nada será como antes una vez que se ha llegado a este corazón de las tinieblas.

Algún tiempo después de la muerte de Kurtz, también enferma Marlow. También él lucha ahora con la muerte. Según sus palabras:

«Es la lucha más aburrida que pueda pensarse, tiene lugar en un nebuloso gris, los pies andan a tientas en la nada, alrededor no hay nada, ningún espectador, ningún ruido, ninguna honra, ninguna aspiración desatada a la victoria, ningún temor indomable ante la derrota [...]. Si así se presenta la última sabiduría, el enigma de la vida es mucho mayor de lo que podría pensarse».

Y entonces sucede algo que permite a Marlow entender realmente a Kurtz. En efecto, Marlow nota que él, a diferencia de Kurtz, ante la probabilidad de la muerte, no tiene «nada que decir». Y esto lo avergüenza y humilla. Sólo entonces alcanza a com-

prender en qué medida era Kurtz un «hombre extraordinario». Se había guardado un resto de consuelo, se había resistido, pues había juzgado. Había condenado el todo; y ése era el sentido de sus últimas palabras: «¡El horror, el horror!». En el corazón de una «tiniebla victoriosa», Kurtz se había guardado todavía una soberanía absurda. «Había alejado de sí la tierra.» Lo cual, sin duda, era un gesto de desamparo, pues primero fue la tierra, el territorio salvaje, la que pasó por encima de él, lo rechazó y terminó por alejarlo de sí.

Joseph Conrad confesó después que no podía deshacerse de la sospecha de que el «corazón de las tinieblas» es la contingencia. Y contingencia significa: lo que existe, podría igualmente no existir; su existencia carece de significado.

Pero la contingencia tiene que convertirse en mal para el que busca un sentido vinculante. En todo caso no se trata de un mal moral, aunque éste puede surgir de él, tal como muestra el ejemplo de Kurtz. Se trata, más bien, del mal en el sentido de una ausencia de buenas razones en el mundo. Es la experiencia del abismo o, como dice Camus, del absurdo.

Albert Camus describe esta experiencia como el súbito presentimiento de «la gran intensidad con que la naturaleza o un paisaje nos rechazan». Se descubre, por ejemplo, que también en medio de la impresión que nos produce la belleza natural late algo inhumano. «Esta colina, el cielo suave, los contornos de los árboles, de repente pierden el sentido engañoso con que los concebíamos.» Y si la naturaleza «se hace ella misma», también el hombre tiene que llegar a ser «él mismo», arrojado a su existencia casual, una cosa entre cosas, contingente, con un rostro que es como un dibujo en la arena y que las olas no tardarán en borrar.

A pesar de todo, tanto en Conrad como en Camus, la experiencia de la contingencia en el corazón de las tinieblas lleva en sí algo iluminador. Y esto acaba de esclarecerse en la filosofía de Sartre. Es famosa la escena del árbol en *La náusea*, donde se da una formulación de dicha experiencia que ya se ha hecho clásica:

«Yo estaba, pues, en el parque. Bajo mi banco precisamente, la raíz del castaño se abría paso en la tierra, perforándola. No re-

cordaba ya que aquello era una raíz. Las palabras habían desaparecido y con ellas el significado de las cosas, sus formas de uso, las débiles marcas que los hombres han diseñado en su superficie. Yo estaba sentado allí, encorvado, con la cabeza inclinada, solo frente a esta negra y nudosa masa, ruda por completo, que me daba miedo. Y entonces tuve la siguiente iluminación».

La iluminación consiste en que Roquentin, el narrador, ve las cosas sin conexión y sin la significación que les da la conciencia; las cosas están ahí desnudas. De manera obscena se extienden ante él y le hacen la «confesión de su existencia»:

Existencia significa aquí un puro estar dado y el carácter de contingencia. «Lo esencial es la contingencia [...] ningún ser necesario puede explicar la existencia. La contingencia no es ningún engaño, ninguna apariencia que pueda disiparse; es lo absoluto y, por tanto, carece enteramente de fundamento. Todo carece de fundamento: este parque, esta ciudad, y yo mismo. Cuando nos damos cuenta de ello, se nos revuelve el estómago.»

La experiencia en el parque nos confronta con un ser que atraviesa el discurso racional. La escena es una composición literaria en la que se comprueba intuitivamente la frase de Kojève: «Sin el hombre, el ser sería mudo; estaría ahí, pero no sería lo verdadero». El narrador se experimenta como cosa entre las cosas, rebajado al en-sí vegetativo: «Yo era la raíz del castaño». Experimenta el ser con todo su cuerpo, experimenta un algo difícil, impenetrable, y eso le hace retroceder con angustia. ¿Hacia dónde? Hacia el mundo de la conciencia. Pero allí le espera al hombre otra experiencia, que a veces también provoca angustia. Esta conciencia, en efecto, vacía el ser, le roba su sustancia, lo disuelve reflexivamente, puede negarlo, e incluso puede negarse a sí misma. La conciencia no radica en ningún reino terrestre, está en todas partes y en ninguna, es golpeada por una peculiar falta de ser. «El hombre es el ser a través del cual llega al mundo la nada», leemos en *El ser y la nada,* la principal obra filosófica de Sartre.

El ser aniquilante de la conciencia descubre todavía otro

abismo completamente distinto del que se abre en la naturaleza silenciosa y resistente a todo sentido. Bajo cierto aspecto, también Platón habría podido decir que el hombre es aquel ser a través del cual la nada llega al mundo. Recordemos el mito de la caverna. Los hombres se dejan embaucar por vacías imágenes de sombras, por representaciones nulas, si las comparamos con la verdadera sustancia de las cosas. Es cierto que una facultad superior de conocimiento ha de descubrir la verdad, pero el hombre ajeno a la filosofía pasa su existencia cotidiana en el enjambre de las opiniones y en el barullo de los fantasmas. Los especialistas de tales fantasmas son para Platón los artistas. A través de ellos llega al mundo lo nulo y, por tanto, la nada. Desde Platón, el arte no se ha liberado de la sospecha de fomentar la apariencia vacía y vaporosa, y de que está alejado de la verdad. Platón fue el primer crítico de los medios de comunicación.

Por más que crezca la duda de los demás medios de conocimiento —el cotidiano, el científico y el filosófico—, se recurre con especial preferencia al ejemplo del arte para mostrar que el supuesto conocimiento no es sino un culto a las imágenes. Nosotros organizamos la realidad a tenor de la medida humana. Ella misma permanece muda, impenetrable, incognoscible en su esencia. Desde la perspectiva artística, puede pasar por criterio de la verdad y de la elocuencia de las imágenes el hecho de que éstas sean capaces de representar el silencio de la realidad. Por eso es significativo que las formulaciones más logradas de la experiencia de la contingencia, de este choque por causa de una realidad que rechaza el sentido, puedan encontrarse precisamente en el arte. El arte tiene que saberlo, pues su secreto profesional es la fundación de sentido allí donde quizá no hay ninguno. «Pero lo que permanece, lo fundan los poetas», escribió Hölderlin. Sin embargo, ¿permanece real lo que ellos han fundado?

En el interior del arte hay un rumor de misterio que lo amenaza a él mismo. El misterio procede de la imaginación, que es una creación de la nada, cosa que ella sabe en los momentos de orgullo. Y en consecuencia, está amenazada por esta nada, por esta nulidad propia. Si, por ejemplo, en virtud de problemas externos de legitimación, se llega a una crisis de la imaginación, ésta cae de nuevo en la nada, en aquella nada a partir de la cual

había hecho su obra. Penélope deshacía cada noche lo que había tejido durante el día. Y ése puede ser también el destino de la imaginación.

Esto es el mal para el arte en un sentido totalmente distinto de aquel mal que la creación artística puede tematizar y captar en imágenes y copias. En el arte, el mal se da como tema y como condición interna de su producción. Tenemos aquí un nuevo aspecto, pues se trata del riesgo de la imaginación, de la tribulación del arte por causa de sí mismo, en tanto su ser está bajo la amenaza de que se lo trague el no ser inherente a él.

Volvamos por un instante a Agustín, quien, a pesar de lo que hay de nada y, por tanto, de malo en el hombre, concede, sin embargo, un derecho de existencia al arte.

El mundo entero ha salido de las manos de Dios, por eso es «bello» en conjunto. Ahora bien, hay que poder conocer y experimentar, y esto solamente se consigue si el hombre se convierte a Dios en el propio interior. Sólo esto le confiere la capacidad de descubrir también la belleza del orden exterior. La unión con Dios permite la confianza en el mundo, que puede crecer hasta la celebración de la vida. Las bellezas del arte son la correspondiente respuesta a la belleza de la creación. No obstante, la relación con el mundo sigue siendo ambigua. Pues, según Agustín, si nos acercamos a las cosas guiados por el deseo, se nos escapa la belleza. Para el deseo, el mundo se transforma en un oscuro objeto, y el objeto oscuro del deseo ya no permite una actitud estética. El deseo devora, y el mismo que desea es devorado por el objeto de su deseo. Pero el arte conserva la dignidad del mundo y hace que las cosas sean. La belleza es un fundamental carácter cosmológico, y el mundo merece considerarse como una obra de arte de Dios, a la que el hombre responde con sus obras de arte. La obra de arte no pesca en lo turbio, sino que atraviesa el hormigueo del mundo y deja que se haga transparente el orden fundamental allí subyacente.

Merece resaltarse en nuestro contexto que el hombre no es entendido desde el posible paralelismo con Dios, a saber, desde su actividad creadora, sino desde la creación, a la que él imita. El artista como creador supondría un acto de pretensión desmedida *(hibris)*. Dios ha creado el mundo de la nada, algo que no

está al alcance del hombre. Por eso, lo que determina la concepción medieval del arte es la idea de imitación o simbolización, no la de la producción creativa. De ahí también que los artistas de la temprana Edad Media por lo regular no sean mencionados por su nombre, y que toda innovación espiritual se considere como una *restitutio*, como el restablecimiento o la repetición de una tradición.

Esto cambia de forma dramática en el Renacimiento. Ya con anterioridad, los sujetos creadores eran los artistas, pero ahora lo son con una conciencia de sí eminentemente crecida. Es cierto que continúa la reflexión sobre Dios y el gran universo. Pero ahora no se acentúa tanto el mundo de la creación; más bien, lo que es acogido explícitamente en la orgullosa conciencia de sí es el acto de la creación y la libertad que late en él. El artista quiere equipararse a Dios de algún modo en la *creatio ex nihilo*. Crea lo nuevo, lo nunca acontecido. Miguel Ángel afirma hacer visible la figura escondida en la piedra. El arte no es un simple reflejo de un mundo existente, sino que despierta un nuevo mundo, que descansa oculto en el antiguo, a la manera como la plástica consumada está contenida en la piedra ruda y el artista la saca de allí. Es éste el programa que el romántico Eichendorff formuló así algunos siglos después: «Y el mundo se alza para cantar; por doquier encuentras la palaba mágica».

Un creacionismo tan preciado de sí mismo no podía menos de caer bajo la sospecha de herejía. Giordano Bruno fue quemado por haber celebrado en exceso la fuerza creadora del hombre, la *natura naturans*. A finales del siglo XV Savonarola, en lucha con la estirpe de los Médicis en Florencia, orgullosos de su nobleza y amantes del arte, hace quemar los cuadros de Botticelli. Denuncia la creación artística como desmesurada y viciosa.

El arte, que se experimenta como un poder creador autónomo y presume conscientemente de este poder, se considera como el «mal», valoración que no es exclusiva de los ortodoxos. El arte no sólo es denunciado como «malo» desde fuera, sino que descubre también en sí mismo una negatividad peculiar, que va implicada en su libertad creadora. Pues la creación a partir de la nada puede significar en primer lugar que un ser es sacado, producido de la nada. Y ésa es la versión triunfal de la acción crea-

dora, la conciencia de la creación. Pero se da además el «de la nada», con la cual a la vez se indica en cada acto de creación también la experiencia de la nada y de lo aniquilante. Todo escritor que siente como un horror la hoja en blanco está familiarizado con esta experiencia. El hombre creador se siente profundamente amenazado por esta nada en el interior cuando no se le ocurre nada más, o bien cuando la propia producción se le presenta de pronto como nula.

El sentimiento de la amenaza por el vacío y la nulidad en el impulso creador fue expresado con particular énfasis por el romanticismo. Esta corriente estaba íntimamente familiarizada con los abismos interiores de la imaginación. El romanticismo representa los fuegos artificiales de una subjetividad triunfante. Con la mirada puesta en el propio misterio, los románticos creen alcanzar el misterio del mundo. Nunca se ha descendido a suficiente profundidad. Tales descensos son los verdaderos impulsos, la inmersión conduce al centro de la creación. Aquí la razón empieza a tambalearse. La conciencia se convierte en fantasía y la fantasía en torrente arrebatador. El lenguaje apenas puede seguir, por eso el romanticismo ama la música, lo inefable.

Por tanto, el acceso a lo inefable, a la riqueza interior, lo abre en primera línea el arte y, lo mismo que antes, la religión. Pero es una religión tan parecida al arte, que se confunde con él. Pues ambos, arte y religión, son productos de la imaginación. Ésta se tiene por divina. Por así decirlo, es una divinidad desde abajo. Jacobi, un filósofo de la época, no comulgaba con la dirección general de la época y formuló con agudeza la alternativa: «Dios está fuera de mí, es una esencia viva, existente por sí misma, o, en caso contrario, yo soy Dios». Por regla general los románticos se deciden a favor de la propia divinidad. Schleiermacher dice: «No tiene religión el que cree en una escritura sagrada, sino el que no necesita ninguna y es capaz de componer una».

Esta religiosidad orgiástica, que brota del poder de la propia sensibilidad, fascina a la nueva generación en torno a 1800, porque no es ningún cuerpo paternal de revelaciones y normas morales, sino que representa una modalidad de experiencia del yo y del mundo, una manera que puede disfrutarse estéticamente.

De entrada, esta simbiosis de arte y religión es ventajosa para ambas partes. La religión como arte se emancipa del dogma y se convierte en revelación del corazón, y el arte como religión confiere una consagración supraterrestre a estas «revelaciones». La religión del arte nos permite «flotar con audacia sobre el abismo desértico entre el cielo y la tierra». La conciencia de dicha posición intermedia proviene de que los románticos no pueden saber exactamente si pasan a un celeste mundo superior, o bien a un anímico mundo inferior. Si la que lleva la dirección es la imaginación, este dilema no puede distinguirse con precisión. En la fe tradicional la trascendencia del mundo era un haber fundamentalmente sólido. Por el contrario, la religión romántica del arte, también en su propia comprensión, presenta el cariz de una empresa arriesgada. El joven Tieck escribe en su novela *William Lovell:* «Cuando semejante ser nota de una vez cómo se extenúan las plumas de sus alas [...], se deja caer a ciegas, sus alas se destrozan, y luego tiene que arrastrarse eternamente».

En el entusiasmo romántico hay una corriente oculta de angustia. Es la angustia ante el desencanto, ante el final de la seguridad sonámbula. En sus instantes despiadados, el romanticismo sabe que el espacio de resonancia de su música celestial está angustiosamente vacío. Heinrich Wackenroder escribe: «De pronto el arte musical es para mí enteramente una imagen de nuestra vida, una alegría conmovedoramente corta, que surge de la nada y pasa a la nada, que se eleva y se hunde, sin saber por qué razón; es una pequeña y agradable isla verde, que flota en el oscuro e insondable océano».

Los románticos, que tras el gran crepúsculo de los dioses quieren producir sus dioses por fuerza propia, se hallan ante el siguiente dilema: tienen que creer en lo que ellos mismos han producido, y se ven forzados a experimentar lo producido como algo recibido. Quieren admirar ante el proscenio del gran juego, y a la vez están como maquinadores entre bastidores. Son directores que quieren hechizarse a sí mismos.

La fe romántica en el arte pretende lo imposible. En forma refinada quiere volver a lo ingenuo, pero se encuentra con el resultado de que en lugar de las antiguas sustancias entra en juego el salón de los espejos de las duplicaciones: el sentimiento

del sentimiento, la fe en la fe, el pensamiento del pensamiento. Cada movimiento se contempla a sí mismo. Según el temple de ánimo, resulta el disfrute de un algo con infinitas configuraciones, o bien el tormento de la nada. Jean Paul escribe: «¡Vaya!, si cada yo es su propio padre y creador, ¿por qué no puede ser también su propio ángel exterminador?».

Por tanto, el romanticismo deja libre el poder destructor y autodestructor de la imaginación. Esto lo distingue del multisecular paradigma clásico del arte como lo bueno. Según hemos dicho, el concepto tradicional se funda en la idea de la mímesis, de la imitación de una realidad previamente dada, bien sea ensalzándola, o bien con actitud crítica. Pero en el romanticismo culmina, por segunda vez después del Renacimiento, la idea de *poiesis*. La capacidad de creación artística, la libertad creadora, pasa a ocupar el centro de la atención y de la orgullosa conciencia de sí. Y en medio de esto se llega a la conciencia de la negatividad. En la medida en que ya no imita una creación terminada, sino que quiere convertirse en cómplice del proceso de la creación, es decir, cuando se desliga del concepto de mímesis y se entrega a la *poiesis*, el artista se enreda en el problema de la creación de la nada. Se abre para la experiencia de la nada, de lo aniquilante. Por eso el Fausto de Goethe, antes de producir la imagen de Helena, tiene que descender al «reino de las madres», a este infierno interior, al mundo de las sombras sin esencia, donde la figura oscila indecisa todavía entre el ser y la nada. Y la nada y lo aniquilante se infiltran en la obra, como sospecha, como duda de sí mismo, como angustia. El artista, a través de sus tonos, frases y ficciones, oye en cierto modo el vacío susurro del fundamento. El arte, que procede de la nada de la imaginación libre, puede hundirse de nuevo en esta nada. En el interior del arte se forma un potencial de destrucción y autodestrucción. Entonces se habla de la crisis de la narración, del fragmento sin intención, de la disolución de las formas, etcétera. La sospecha de nulidad, de que las configuraciones del arte son quimeras y, por ello, quizá carecen de sentido, la sospecha de que en medio de la «creación de la nada» emerja la «nada», sin duda es algo malo para el arte, es el mal inmanente al arte, por lo cual éste se hace impugnable en sí mismo y pierde la confianza en sí mismo.

Ahí tenemos el destino de la literatura moderna. Cees Nooteboom, autor holandés de nuestro tiempo, ha escrito una narración con este asunto, *Una canción de apariencia y ser,* donde el lector se hace testigo de la elaboración paulatina de un mundo narrado y puede experimentar cómo ese nacimiento de la narración está siempre en peligro por causa de la nada.

Bulgaria, 1878, «una olla hirviendo, llena de sangre de guerras estúpidas, sin sentido»; un coronel que lee a Schopenhauer y se siente perseguido por las pesadillas; un médico que añora la luz de Italia; y la mujer del médico, de la que se enamora el coronel. Tenemos así el arranque de una historia en triángulo, con final en Roma, cuyo narrador está sentado cien años más tarde en la habitación de un hotel y, hasta tal punto lleva lo hallado a sus espaldas, que la habitación se le hace angosta, demasiado angosta. Al narrador, el propio mundo le crece por encima de la cabeza, y además siente en su pescuezo la mano de otro narrador que lo agarrota con sus penetrantes preguntas acerca de lo que ha salido de esta narración inicial. El narrador es presa de la duda sobre el sentido del relatar, pero experimenta también que la pregunta por el sentido no tiene ninguna oportunidad cuando la magia de la narración desarrolla su efecto. La poesía llama a la vida algo que bordea hechizo, y con ello supera la nada, que amenaza constantemente. Estamos ante la creación de la nada. La irritante pregunta por el sentido deja sentir su efecto perturbador cuando y mientras lo narrado no ha encontrado la magia de su autonomía, o sea, cuando no ha logrado suficientemente su propia elaboración emergiendo fuera de la nada. Nooteboom hace que sus figuras aparezcan primero en un estado literalmente inacabado. Al principio el coronel consta tan sólo de sus charreteras, que se balancean en el espacio vacío, y el médico se compone exclusivamente de su estetoscopio, bamboleando en un lugar que no es ningún sitio. En tal estado no terminado las figuras están especialmente amenazadas por la pregunta del sentido. Éstas, asustadas, pueden precipitarse de nuevo en la nada de la que estaban a punto de salir.

Por desgracia, el narrador de esta curiosa novela no puede quitarse del cuello al «otro escritor»; y tenemos ahí la segunda historia, junto a la que se desarrollaba en el año 1878. Pero con

este otro narrador está presente el oficio entero de escribir. La dimensión del oficio eleva la propensión interna del acto de escribir a ser perturbado por la cuestión del sentido. Quien en el acto de escribir se contempla a sí mismo desde la perspectiva del oficio, no puede menos de preguntarse: ¿todo esto para qué? Y si se plantea esta pregunta puede ser que se hunda todo en sí mismo, como un *soufflé* sacado del horno antes de tiempo.

El mal, para el arte, viene de su misterio creador. Como creación a partir de la nada, tiene como dote la nada. No le sucede lo mismo a ningún empleado de banco, a ningún científico y a ningún cocinero. Todos ellos actúan con elementos relativamente firmes. El arte, en cambio, tiene que habérselas con el sentido, que no se entiende por sí mismo como una cosa obvia. Y por eso precisamente está amenazado de manera especial por la nada de la carencia de sentido. El sentido que no se entiende por sí mismo es frágil. Puede derrumbarse fácilmente con la pregunta: ¿para qué todo esto?

E.T.A. Hoffmann narra la anécdota de alguien que, hondamente estremecido ante la obertura del *Don Giovanni* de Mozart, le da un golpecito a su vecino y luego le pregunta: ¿para qué sirve todo esto...?

Ojalá el «convidado de piedra», al final de la obra, se llevara también al infierno a ese vecino.

13

Si tenemos a la vista la representación del mal en el arte y también el mal para el arte, o sea, la tribulación que los riesgos de la imaginación provocan en aquél, por el peligro de lo aniquilante y de la nada, desaparece fácilmente de la mirada lo más obvio, y se nos escapa la profunda y fundamental seguridad de que el arte está unido a la idea de lo bello. El arte es bueno, se dice, porque lleva a término el prodigio artístico de conseguir que la belleza aparezca como verdadera y la verdad como bella. Así lo formula Hegel, que puede remitirse para ello a una poderosa tradición.

Esta persuasión fundamental, tan arraigada que apenas nos damos razón acerca de ella, implica también la concepción de que el arte habría de desempeñar una función útil en el orden del mundo. Así, se tiene por «bueno» en tanto produce el bien. Por tanto, para demostrar la justificación de su existencia, el arte ha de ser útil. Encontramos como trasfondo una necesidad de justificación. El arte se ve confrontado con la pregunta por su derecho a existir en un mundo que, por las razones que sea, va de mal en peor. Para que el arte se haga bueno, se le asigna una responsabilidad por el todo. Y sólo entonces es bueno también él mismo.

Ya Platón había reflexionado acerca de si en su Estado ideal debía haber arte y, en caso afirmativo, qué configuración debía tener. El platonismo establece también una concepción de la administración política del arte. En la época moderna, puesto que la política se ha convertido en «destino» con mayor tenacidad todavía, no han cesado los intentos de convertir el arte en un instrumento político. El arte, incluso sin tutela ideológica, se pone

bajo el criterio de la utilidad social y se somete a la correspondiente responsabilidad. Los artistas se han sometido a esta exigencia de utilidad social, o la han señalado por sí mismos; en cualquier caso no han podido permanecer indiferentes.

El proyecto de utilidad social, en su forma noble, exige al arte que asuma la idea de la justicia. Pues en un mundo lleno de mal, la pregunta de si el arte es un lujo elitista, si consiste en un retiro a una torre de marfil, puede fácilmente derivar en una cuestión muy lacerante para el propio arte. El joven Hofmannstahl escribió un poema relacionado con nuestra cuestión: «Es obvio que algunos deben morir abajo, / donde estrían los pesados remos de las naves, / otros habitan arriba, junto al timón, / conocen el vuelo del ave y las regiones de las estrellas».

De entrada, el arte no le hace a uno solidario con los galeotes, sino con el vuelo del ave, y con las galeras solamente en tanto surge algo semejante al vuelo del ave. Por tanto, ¿es ajeno el propósito artístico a la responsabilidad social?, ¿puede descubrirse precisamente en la felicidad elitista del arte su mal corazón?

De hecho el arte tiene que plantearse el viejo problema de la teodicea; Odo Marquard lo ha resaltado de forma explícita. Esto no sólo ha transformado el arte. Éste se ha hecho o bien escrupuloso o bien arrogante, y se ha visto impulsado tanto al compromiso político como a un ostentoso escapismo. Y ha llevado a escena numerosas teorías que de forma secularizada abordan el antiguo problema de la teodicea.

Recordemos que la pregunta clásica de la teodicea se cifraba, desde Job hasta Leibniz, en esta cuestión: a la vista del mal en el mundo, ¿cómo puede pensarse en absoluto la existencia de Dios? Después de la desaparición del antiguo Dios la pregunta de la teodicea se dirige al arte en los siguientes términos: a la vista del mal en el mundo, ¿cómo puede justificarse la exultante empresa del arte? Su mera existencia, ¿no es expresión de la injusticia en el mundo? ¿Cómo han de compatibilizarse el lamento del mundo y la canción del arte? «Muchos destinos tejen junto al mío, / la existencia juega a mezclarlos entre sí, / y mi parte es más que esta vida, / tenue llama o pobre lira» (Hofmannsthal).

Tolstói, por ejemplo, al final de su vida arroja la lira por sensibilidad ante el océano de sufrimiento social que ve a su alre-

dedor, y exhorta a emprender algo socialmente más útil que la narración de historias inventadas. Por tanto, hay una traición al arte por solidaridad con la miseria y la injusticia. Y de hecho, en Rusia se impuso la destrucción revolucionaria de la cultura en virtud de este impulso.

Brecht decía que, en ciertos momentos, una conversación sobre árboles puede ser un delito. Pero Brecht resolvió el problema de la teodicea del arte en forma distinta a Tolstói. El arte tenía que ser un «arma» en la lucha contra la miseria y la explotación. El uso del arte como instrumento político tuvo su gran coyuntura en la República de Weimar, desgarrada por contrastes semejantes a una guerra civil. Fue el momento en que el pensamiento del frente militar se apoderó también del arte, tanto en el ambiente político de derechas como en el de izquierdas. Se erigieron «frentes literarios», hubo victorias y derrotas. Era usual armarse con la recta concepción del mundo y buscar la correspondiente forma de «estar dispuesto a marchar». La literatura tenía que ser operativa y «funcionar». Cuando la literatura tiene éxito, pero acarrea consecuencias negativas, entonces, aleccionados, y comenzando por los puntos más sensibles, hay que transformar su función. «No es cuestión de ponerse ante una máquina y verter sobre ella aceite lubricante, sino de echar cuatro gotas en ocultos remaches y junturas, que es preciso conocer» (Walter Benjamin).

El trabajo en aras del progreso, para el que también fue reclutado el arte, sugería el pensamiento de que lo mejor era aprender de los ingenieros. Y en buena lógica, en Moscú se llamaba a los poetas «ingenieros del alma». Muchos se complacían en citar a Lenin, quien afirmó que mientras se escucha música de Beethoven, a uno le entran ganas de acariciar la cabeza de los hombres, de todos los hombres; pero que los tiempos no están para eso y es necesario cortar algunas cabezas.

Allí donde venció el «partido de la miseria», éste se convirtió, como sabemos, en el poder de la total administración política de la sociedad, y los artistas, que cooperaron con esto o bien se dejaron conquistar —según muestra el ejemplo del socialismo real— actuaban no precisamente por afán de poder, oportunismo o miedo, sino que se hallaban también bajo la sugestión de su con-

ciencia social. El utilitarismo político-moral los tenía cogidos firmemente. Estaban expuestos a la extorsión.

También el ejemplo del movimiento del 68 muestra que el arte, presionado por la necesidad de justificación política y social, está siempre dispuesto a crearse —o dejar que le otorguen— una conciencia política y social. Algunos anunciaban entonces la muerte de la literatura por razones de utilitarismo político y moral. En Vietnam, decían, las bombas de napalm queman a los niños, por tanto, el arte es una mentira. A la vista de la obligación del bien social no hay tiempo ni lugar para la belleza. El arte induce a una reconciliación falsa o, en todo caso, prematura. Hay que guardarse de sus blandos temples de ánimo; y sólo la agitación propagandística justifica el arte. Literariamente, eso implicaba el teatro en la calle, las octavillas, los reportajes. Todo ello ha sido superado, pero han quedado las variantes más suaves, tales como pensar y exigir un arte que sea soportable social y políticamente.

Si en un mundo lleno de mal el arte tiene que demostrar mejor o peor la legitimidad de su existencia, es obvia la tentación de abandonar la posición de acusado y pasar a la de acusador, exhibiendo el propio potencial de «crítica social». Los artistas esgrimen que el arte puede coexistir con el mal en el mundo bajo los siguientes presupuestos: en primer lugar, este mal tiene que convertirse en tema explícito; segundo, no hay que hacer como si pudiera eliminarse solamente mediante el arte; tercero, de ahí se sigue la obligación de la simpatía impotente con la impotencia. La voz débil del arte tiene que convertirse en voz de los débiles.

La escuela de la teoría estética de Adorno es un intento especialmente sutil de pensar la verdad y dignidad de la impotencia. De acuerdo con su reflexión, el arte logrado encuentra un lenguaje no pervertido para expresar el sufrimiento en la sociedad. En un mundo no reconciliado mantiene firme la exigencia de reconciliación, no como mensaje, sino en la lógica interna de la configuración artística. La conciencia social que reacciona sensiblemente ante la pregunta de la teodicea se convierte en conciencia artística. Según esto, el arte puede coexistir con el sufrimiento en el mundo, siempre y cuando los artistas estén dispuestos a sufrir bajo las rigurosas exigencias de su arte.

Si el todo es lo falso, tal como afirma Adorno, en consecuencia el arte sólo podrá llegar a ser «verdadero» si profundiza sin reservas en su propia peculiaridad, en su «lógica». Entonces, bajo el presupuesto de que no sirve a fines extraños, sino que sigue siendo fin para sí mismo, podrá cumplir las exigencias del humanismo.

Los intentos de poner el arte al servicio de lo humano tienen una larga historia. No es necesario narrarla en todos su estadios. Vamos a mencionar solamente una figura argumentativa, porque ha seguido influyendo con éxito y ha merecido y merece el favor no sólo de las teorías sobre el arte, sino también de los artistas.

Schiller afirma que el hombre es verdaderamente hombre cuando juega. El arte es juego. Por tanto, sólo en él llega el hombre a su verdad. Richard Wagner anunciaba que el fin de la existencia es de tipo artístico, pues lo creador es lo verdaderamente humano. Schiller y Wagner señalan que hay condiciones sociales contrarias al desarrollo de lo creativo, de modo que es necesario revolucionar la sociedad por amor al arte o, más exactamente, para que cada uno descubra y desarrolle en sí lo creador. Estamos ante una forma de argumentación que pone el utilitarismo político-moral en el corazón del arte. Pero hay aquí un punto ciego.

Puede ser plausible la afirmación de que el juego del arte es un fin de la existencia, quizás incluso el máximo. Pero la exigencia de que cada uno llegue al disfrute de esta actividad sólo puede fundarse mediante un principio adicional, necesariamente unido con ello, a saber, el de la justicia y la igualdad. Lo poco obvio que este principio parece en el ámbito del arte se nota si se tiene en cuenta la búsqueda de la singularidad en la creación artística. Si todos llegaran a ser artistas, tal como proponía, por ejemplo, Beuys, por tanto, si se lograra la democratización del arte, inmediatamente quedaría desvirtuado el arte, pues éste vive de la diferencia frente a lo que no es arte. Si todos son artistas, ya nadie lo es. La conciencia de la singularidad pertenece a los presupuestos creativos del artista. Esto lo ata a un familiar o inquietante aristocratismo, que incurre en dificultades cuando se trata de una socialización democrática del arte.

Nadie sintió y expresó esto tan claramente como Friedrich

Nietzsche, en quien las razones de configuración estética de la vida pesaron poderosamente en su renuncia radical al principio democrático. Con la frase «sólo como fenómeno estético se justifican eternamente la existencia y el mundo» formuló Nietzsche el rango sin precedentes del arte y del proyecto estético de la vida. Elevó la praxis estética a paradigma de la vida lograda y le asignó un puesto que antes estaba asignado a la religión. El arte era para él el contrapeso al desencanto utilitarista del mundo. Nietzsche estimuló a los artistas, y también a los artistas de la vida para una entusiástica conciencia de autonomía. El «arte por el arte» había de tener validez no sólo para el arte, sino también para la vida configurada estéticamente. Según Nietzsche, el hombre estético tiene precisamente la obligación de la irreverencia. En efecto, no ha de rebajarse y debilitarse por la compasión y la conciencia de responsabilidad social de allí derivada. Más bien, venera la humanidad por cuanto que se configura a sí mismo como personalidad, y no por la solidaridad con un «número excesivo». Nietzsche pone explícitamente al hombre estético en contraposición con el moral. Cuando afirma que el mundo sólo se justifica «como fenómeno estético», quiere decir que su sentido está en que la vida se encumbre en algunos ejemplares logrados. El sentido de la historia universal no es la dicha ni el bienestar del mayor número posible de hombres, sino el éxito de la vida en casos particulares.

Según Nietzsche, la socialdemocracia y su correspondiente talante cultural es un asunto del llamado, despectivamente, «último hombre». El autor comentado echa por la borda la ética y la estética de un bienestar general y establece en su lugar la ética y la estética de la autoconfiguración de un gran individuo. Sustituye la «benevolencia sin discriminación de personas» por el principio de la conquista individual de proyectos y obras orientados hacia la propia vida.

Desde su punto de vista, el estado democrático —orientado al bienestar general, a la justicia distributiva y a la protección de los débiles— impide el desarrollo de grandes personalidades, y con ello desaparece lo que aún quedaba de sentido de la historia. Al defender este resto de sentido en la historia, Nietzsche ataca la democracia y anuncia que se trata de «demorar» por lo menos

«la difusión total de la bonachonería en el animal democrático del rebaño». La conexión entre la idea del propio incremento y la de la solidaridad está desgarrada en este pensador. Para él, la vida organizada en forma de estado del bienestar es un triunfo del animal humano del rebaño. Eso hace que Nietzsche aparezca como «intempestivo» desde el trasfondo del tribunal de la teodicea, que exige al arte el esfuerzo de mejorar este mundo.

De todos modos, el utilitarismo político-moral, que quiere obligar al arte a la lucha contra el mal en el mundo, se ha debilitado y ha cedido el puesto casi por completo al pensamiento de la efectividad en el mercado, sin miramientos morales de ningún tipo. Bajo el signo de un pensamiento que gira en torno al «punto de vista de la economía», el arte tiene que demostrar una efectividad más económica que moral. La utilidad, sea moral o económica, se realiza en el efecto ejercido sobre las masas. La búsqueda de tal efecto no es una cosa tan obvia como parece, constituye más bien una obsesión moderna. Pues, en efecto, hubo un tiempo en el que era decisiva la relación expresiva entre el artista y su obra, o entre la obra y lo que se llamaba Dios o espíritu. El público podía añadirse o no, era en cierto modo el espectador invitado de dicha relación. El cálculo de algún efecto sobre el público resultaba más bien sospechoso, e incluso lo valioso había de protegerse de una atención demasiado amplia. Por el contrario, en los modernos medios de comunicación de masas es decisivo el criterio de la eficacia sobre el destinatario: lo que no tiene éxito, no existe. En los años veinte se acuñó el término «movilización total» para referirse a esta obsesión por la repercusión en las masas. También el arte tiene que movilizarse o dejarse movilizar. Pero cae fácilmente en un dilema. Si quiere mostrarse útil, eficaz, vendible, le amenaza la traición a sí mismo. Y si conserva su sentido propio, puede suceder que llegue a ser considerado como moralmente irresponsable.

George Orwell, mirando retrospectivamente hacia los tremendos años treinta, escribía:

«No es posible tomarse un interés puramente estético por una enfermedad mortal; no es posible sentarse sin sentimientos frente a un sujeto que le va a cortar a uno el cuello. En un mun-

do en el que se oponían entre sí el fascismo y el socialismo, todo hombre pensante tenía que tomar posición [...]. Aquella época [...] prestó un gran servicio a la crítica literaria, pues destruyó la ilusión del esteticismo puro [...]. Quitó su nimbo al arte por el arte».

En periodos angustiosos de la historia se ha polemizado una y otra vez contra la «ilusión del esteticismo puro». Pero, en este mismo tiempo al que Orwell dirige su mirada, Nabokov afirmaba:

«Diré sin ningún rodeo que una obra con fuerza inventiva sólo existe para mí en tanto que me produce un elevado sentimiento estético, es decir, la sensación de pertenecer solidariamente de algún modo y en algún lugar a otros estados del ser».

Nabokov formula aquí algo difícil de comprender. Hay algo en el arte a través de lo cual, en sus mejores momentos, en sus instantes especiales, va más allá de todo lo útil a la vida y de todo realismo. Se pierde en el juego y en la aspiración a desaparecer en las propias imágenes. Hay en el arte una intimidad con lo inefable. Quiere el otro estado, el de lo extraño frente al mundo. Ése es su elemento extático, que no se deja someter al principio realista de la conservación de la vida, un principio que sin duda habría de ser vinculante para la política y la moral. Pero el arte no es enteramente de este mundo. Impulsa hasta su cumbre los disfrutes, pero también los aspectos problemáticos de la existencia. Permite una disidencia en lo fundamental. En torno al gran arte, dice Thomas Mann, hay siempre algo de «cruz, muerte y tumba» y, podría añadirse, algo del lúdico niño de Heráclito, del niño que construye mundos para después destruirlos, sin respeto ni siquiera para las ficciones de la moralidad y la verdad, tan útiles para la vida. La naturaleza extática del arte hace que éste se sitúe con una reserva irónica y a veces incluso cínica frente a las imágenes del mundo y a las seguridades con las que los hombres se instauran en el mundo.

Lo extático del arte se manifiesta como superación festivo-dionisiaca de lo cotidiano, o como negra socavación gnóstica de la

realidad usual, como éxtasis ya claro, ya oscuro. En ambos casos se abandona el centro pragmático de la vida, capaz de consenso. Este elemento extático en el arte es una añadidura. El arte no puede definirse como un éxtasis duradero, pues está entrelazado a través de muchos impulsos con los asuntos realistas de la política y de la moral. No obstante, hay en la creación artística una plusvalía que conduce más allá de todos esos ámbitos. George Steiner usa para ello el término «Dios»; Lyotard ha puesto en juego lo «sublime», y Bohrer se mueve de algún modo entre ambos. Cualquiera que sea el nombre que se le dé, lo cierto es que, si el arte tiene el valor de ser fiel a su propia naturaleza, estará siempre extáticamente a una considerable distancia del mundo, demostrando con ello que no es por entero de este mundo.

Tal como hemos dicho, esta tendencia a rebasar la realidad puede encaminarse según varias direcciones, hacia lo santo o hacia lo malo, debiendo advertirse de todos modos que lo malo mismo se convierte con frecuencia en algo sagrado, como muestra el ejemplo de Bataille.

Uno de los grandes santos de la literatura moderna es Kafka, quien una vez caracterizó sus escritos como «un abandono de la fila de asesinos», y como «una observación de los hechos». Kafka poseía una inimitablemente modesta inmodestia de la santidad. Deseaba que sus escritos, «haciendo estallar la cadena de las generaciones, [...] la música del mundo que hasta ahora por lo menos podía presentirse, rompieran todos los sellos hasta las máximas profundidades». Se sentía fracasado, pero sólo en una empresa improbable e imposible, en el «asalto a la última frontera terrestre».

Kafka era quizás un gnóstico que, airado ante la falsa creación, se proponía responder con una creación contraria. Escribiendo, quería buscar aquel lugar donde vuelve a ser posible «vacilar ante el nacimiento». «En mí mismo no hay niguna mentira visible sin relaciones humanas. El círculo limitado es puro.» Pero este círculo limitado es a la vez el universo de sus escritos. «¡El mundo terrible que tengo en mi cabeza! Y ¿cómo liberarme o liberarlo sin desgarrarlo? Prefiero mil veces romperlo a retenerlo en mí. Para esto estoy aquí, lo tengo muy claro.»

El «mundo terrible» de Kafka es el mundo usual, visto desde

la perspectiva del que vacila en cuanto a si nacer en él. ¿Por qué aquel que puede inventar por sí mismo habría de participar en este mal invento llamado «mundo»? En el proceso de la teodicea contra el arte, el acusador y el acusado intercambian con Kafka sus funciones. Ya no ha de ser el arte el que se justifique ante el mundo, ha de ser más bien el mundo el que se justifique ante el arte, cosa que no logra hacer. En Kafka no está a disposición el arte, sino la vida.

Con sus escritos, que ya no obedecían a las premisas de la utilidad para la vida, Kafka osó entrar en un ámbito de libertad acerca del cual escribe en *El castillo,* refiriéndose al agrimensor K.:

«Le pareció entonces a K. que se habían roto todas las relaciones con él, y que evidentemente él era ahora más libre que nunca y podía esperar aquí, en el lugar normalmente prohibido, mientras quisiera, y que se había conquistado esta libertad como apenas otro podía hacerlo. Nadie podía tocarlo, echarlo, ni apenas dirigirle la palabra. Sin embargo, tan fuerte por lo menos como esta seguridad era la de que al mismo tiempo no había nada más absurdo, más desesperado que esta libertad, este esperar, esta inviolabilidad».

Kafka nos habla de una santidad desesperada. El «abandonar la fila de asesinos» ayuda a una libertad que inmediatamente es percibida de nuevo como defecto, como vacío absorbente. De ahí nace un ansia devoradora de mundo. Y así puede empezar de nuevo la historia. No podemos sustraernos al mal. Se conserva su fuerza de atracción, aunque sólo sea en el sentimiento abismal de culpa y vergüenza.

Si no hay manera de escapar al mal, ¿por qué no transformarlo en algo sagrado y sublime? Bataille lo intentó con lo que llamó «transgresión».

Transgresión es la trascendencia con ayuda del mal. ¿Cuál es el sentido original del trascender? Para Kafka, se trata del «asalto a la última frontera terrestre». Para Bataille, es la despedida de la mera conservación propia, con sus virtudes y cálculos. Significa apurar la vida en vez de aprovecharla. La moral de la propia conservación desconoce la libertad del hombre, su verdadera so-

beranía. «Una moral no tiene otro valor en sí misma (en el sentido fuerte) que el de expresarse sobre la superación de la esencia, y rechazar la preocupación por el futuro. Una moral sólo es válida en la medida en que nos propone ponernos en juego a nosotros mismos. En caso contrario no es más que un sistema de reglas de preferencia al que falta el entusiasmo (el vértigo de la cumbre).»

Los «malos» que admira Bataille son artistas como Sade, Poe o Flaubert, cuyas vidas arden de pasión, que se sacrifican a su arte, que se niegan a poner sus obsesiones al servicio de nada. Se interesan por los instantes extáticos, en ningún caso quieren erigir su vida y su arte de manera que sean buenos para algo. No quieren ser útiles. El principio de la utilidad es para ellos el horror. La utilidad esclaviza. La vida verdaderamente humana está ahí para malgastarla, sacrificarla, ponerla en juego, agotarla. «La gran verdad se cifra en que el mal en el mundo es más importante que el bien. El bien es la base, pero la cumbre es el mal.»

Bataille aborda la pregunta por el mal en un momento en el que el pensamiento padecía la provocación más por parte de los crímenes del nacionalsocialismo y el estalinismo que de los poetas del mal.

¿Cómo se comporta lo extáticamente malo, que Bataille celebra, con el mal del poder político? Bataille distingue entre el mal pasional y el mal infame. El mal pasional no es calculador, ni está legitimado por ningún poder. En cambio, el mal infame sirve a un poder, a una ideología, y quiere hacerse útil en este sentido. Este mal incluso se crea una buena conciencia, pues se sabe en concordancia con un objetivo oficial del Estado. El papel fundamental no corresponde aquí a las pasiones, sino a los servicios prestados. No se trata de éxtasis nacidos del espíritu de revuelta, sino de los excesos de los espíritus serviciales.

Bataille llega a darse cuenta con espanto de que el mal que él había proclamado santo se ha convertido en algo totalmente distinto, de que ha sido estatalizado y socializado. En el año 1947 escribe: «Por lo demás, ¿quién no ve hoy que el mal está dado de forma elemental en la bestialidad al servicio de la razón de estado? Sin este carácter, Buchenwald no sería el símbolo decisivo, indiscutible e insuprimible del mal».

14

Hitler, que tanta aniquilación trajo, no surge de la nada, sino que recibe una herencia de finales del siglo XIX que le lleva a ver el mundo humano desde la perspectiva del biologismo y del naturalismo.

En esta perspectiva no hay ningún «bien» ni ningún «mal». La naturaleza es moralmente indiferente, en ella se da tan sólo lo «fuerte» y lo «débil». En la palestra de la vida entendida de modo biológico rigen unas «virtudes» distintas de las morales. La naturaleza está más allá del bien y del mal. El hecho de que a lo largo de los siglos y en diversos ciclos culturales se haya hecho esta distinción entre bien y mal, según la argumentación de la conciencia moderna, demuestra sólo que se ha necesitado mucho tiempo para superar la seducción del antropomorfismo. Éste es una especie de enfermedad infantil del pensamiento humano y de su manera de representar. Relaciones de la conciencia y del alma se proyectaron al mundo exterior. Por tanto, no se establecía todavía una distinción radical entre el mundo interior del hombre y el mundo exterior. Desde el punto de vista moderno, las religiones han de verse como intentos de representarse los nexos de la realidad natural y cósmica en forma tal que sea posible encontrarse familiarmente en ella. Las religiones se interpretan como anteojeras que impiden ver el rostro de una naturaeza despiadada.

En *El porvenir de una ilusión,* Sigmund Freud critica la religión, pero plantea la pregunta de si es conveniente difundir entre la gente su crítica psicológica de las «leyendas religiosas», calificativo bajo el cual incluye las doctrinas cristianas. ¿No es la religión una ilusión beneficiosa que, ante el «opresivo poder de

la naturaleza» y la «imperfección de la cultura dolorosamente sentida», proporciona a los hombres el sentimiento de abrigo y, además, fortalece la moral? ¿No podría decirse que estaba bien asesorado Kant cuando, por amor a su criado Lampe, presentaba los deberes morales fundados en la razón como si fueran mandamientos divinos?

Contra tales reparos, que quieren proteger la fe por razones de terapia social, Freud aduce la ética de la condición adulta. El hombre ha de hacerse con el valor de ser adulto, aunque esto le induzca al conocimiento doloroso de que en el conjunto del mundo y de la naturaleza no está prevista su felicidad. Es más, el Freud tardío considera capaz al hombre incluso de asumir el conocimiento de que la aspiración a la muerte atraviesa el impulso de vida.

Como muchos otros contemporáneos, Freud quedó impresionado por las experiencias de la primera guerra mundial. Esta guerra, con sus matanzas masivas, impensables hasta aquel momento, con su explosión de fuerzas destructivas, representó para él el final de la ilusión del progreso imparable de la humanidad. Si cesa la represión civilizadora de los «apetitos malos», escribe, entonces se muestra que los «hombres [...] cometen acciones de crueldad, perfidia, traición y barbarie, cuya posibilidad se habría considerado antes de cometerse tales actos incompatible con el correspondiente nivel cultural». Desde el trasfondo de esta experiencia, después de la guerra Freud desarrolla su teoría del instinto de muerte. Es significativo que considere este instinto de muerte no sólo como un dato psicológico, sino además como una realidad cósmica.

«Lo carente de vida existió antes que lo vivo. El fin de toda vida es la muerte», escribe Freud. Y a partir de ahí desarrolla la tesis de que la vida crece desde lo inorgánico hasta la complejidad orgánica, pero luego aspira de nuevo a lo inorgánico. La vida, por una parte, quiere disolverse en lo oceánico, a lo cual aspiran las pulsiones eróticas, y, por otra parte, quiere regresar desde la inquietud hasta la gran quietud de la piedra. Ésta es su añoranza mineral, la petrificación se convierte en perspectiva de la redención. Freud, evidentemente, se atiene a la existencia del instinto de vida, del eros. Pero también descubre una tensión po-

lar entre eros e instinto de muerte, que en definitiva se le presenta incluso como la aspiración más fuerte. Y así, afirma:

«Si es verdad que en tiempos inmemoriales y de una manera inconcebible surgió una vez la vida a partir de la materia muerta, tuvo que surgir entonces una tendencia que quiere suprimir de nuevo la vida y restablecer el estado inorgánico. Si en este instinto reconocemos [...] la autodestrucción, podemos concebirla como expresión de un instinto de muerte, que no puede estar ausente en ningún proceso de vida. Y así, los instintos en los que creemos se nos dividen en dos grupos: los eróticos, que quieren acumular cada vez más sustancia viva en una unidad superior; y los de muerte, que se oponen a esta aspiración y conducen de nuevo la vida al estado inorgánico. De la cooperación y contraposición entre ambos surgen los fenómenos de la vida, a los que la muerte pone fin».

La teoría del instinto de muerte en Freud cifra el comienzo de la fatalidad en el instante en que la piedra es perturbada en su quietud. La transición de la vida inorgánica a la orgánica no hubiera debido suceder nunca. Se trata de una especie de excrecencia que no podía tener buen fin, especialmente porque esta vida adquiere en el hombre conciencia de sí y por ello sabe de su muerte. Según Freud, el hombre, en definitiva, sólo puede elaborar este saber o bien apartando la muerte de sí —matando vida ajena— o bien dirigiendo las fuerzas destructivas contra sí mismo. El hombre es una especie de curso erróneo de la evolución.

En Freud está rota la fe en el éxito necesario de la historia humana. La consternación por los horrores del siglo lo impulsó a veces, más bien, al otro extremo, hasta el punto de no conceder ninguna oportunidad al carácter abierto de la historia, es decir, a la libertad humana, que puede decidirse tanto por el bien como por el mal. Las fuerzas destructivas de la naturaleza humana se presentan demasiado poderosas. Ellas lograrán que el camino erróneo desde la piedra hasta la conciencia llegue a recorrerse a la inversa: desde la conciencia hasta la piedra.

Visto así, el mal va mucho más allá de lo moral y se convierte

en un problema ontológico. El todo es una única historia mala. Vuelve con ello la tesis gnóstica de la creación malograda, si bien de forma secularizada y, por tanto, sin redención. Apenas es necesario resaltar que el psicoanálisis sólo pudo hacer carrera despegándose de ese trasfondo gnóstico, profundamente oscuro. Para poder desarrollarse hubo de echar por la borda ese exceso de peso.

Pero Freud mismo se guardó de convertir en dogmas sus lúgubres convicciones. Es cierto que la realidad se le muestra como carente de sentido y poco consoladora; que confía en que la conciencia se despedirá de la «ilusión religiosa», y que, en relación con la naturaleza, aboga por una renuncia a los diversos intentos de dar significación a lo carente de sentido; pero quiere retener la esperanza de que la desaparición de la ilusión religiosa quizá pueda compensarse mediante una mejora de la realidad humana. Considera posible que el dominio de la naturaleza a través de la ciencia técnica en el futuro pueda complementarse mediante la capacidad creciente de sublimación espiritual de la naturaleza instintiva. Confiesa que «nuestro dios es el logos». Pero este dios no es omnipotente y sólo puede «cumplir una pequeña parte de lo que habían prometido sus predecesores». En cualquier caso, no por ello es impotente. Freud cree que el hombre será capaz alguna vez de avenirse a vivir en un mundo que, visto en conjunto, no satisface la necesidad de sentido y protección. A pesar de todo, cree también que ha de llegar un momento en el que el hombre ya no necesitará la fe, y así, desde esta pérdida de sentido, desarrollará una nueva habilidad para componérselas con la realidad. De cara a esta meta hay que reducir las pretensiones de sentido, asumiendo el convencimiento de que los mundos de sentido se dan solamente como minúsculas islas en un universo sin sentido. Se trata de creaciones de sentido que conocen su limitación y que, por tanto, tienen como presupuesto la mirada de Schopenhauer al mundo:

«En el espacio infinito de innumerables esferas brillantes, en torno a las cuales ruedan aproximadamente una docena de otras esferas brillantes e iluminadas, calientes en su interior y recubiertas de una corteza rígida y fría en el exterior, en la que una

capa de moho ha engendrado seres vivos y seres que conocen: ¡ahí tenemos la verdad empírica, lo real, el mundo!».

Pero la cubierta de moho ha empezado a pensar, y con ello se le ha abierto la imagen de que es mera capa de moho, un conocimiento que quizás habría querido ahorrarse. Sobre el esfuerzo inútil de alcanzar la salvación a través del conocimiento, Nietzsche escribe:

«En algún rincón lejano del centelleante universo desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más orgulloso y engañoso de la "historia del mundo", aunque sólo un minuto. Tras breves instantes, el astro se heló, y los listos animales tuvieron que morir. Alguien podría inventar una fábula así y no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, sombrío y fugaz es el intelecto humano dentro de la naturaleza, qué excepción tan arbitraria y carente de sentido es la inteligencia en medio del universo; hubo eternidades en las que ésta no existía; y cuando haya terminado de nuevo, nada habrá tenido lugar».

Aquí se advierte que la curiosidad teórica conduce a puntos de vista que ya no son útiles para la vida, que pueden convertirse en desesperación, e incluso alimentar la sospecha de que posiblemente fue una fatalidad haber comido del árbol de la ciencia. Pues en su origen el hombre se había prometido otra cosa del logro del conocimiento, a saber, la dicha del mismo. Por lo menos, así fue al principio de la carrera occidental de la voluntad de saber.

Para Platón y Aristóteles el conocimiento es el bien supremo. En este sentido ninguno de los dos piensa en primer lugar en un fin práctico. Platón distingue explícitamente entre los conocimientos, por una parte, y las habilidades de los ingenieros navales, de los carpinteros, de los artesanos, por otra. Éstos son los conocimientos útiles. Pero hay otro tipo de conocimiento cuyo fin está en él mismo. Se trata de un conocimiento que transforma al que conoce, le ayuda a adquirir otro ser. El que conoce

se hace semejante a lo conocido. Lo conocido son las ideas imperecederas, que se muestran en la realidad múltiple y variable. La tranquilidad, el orden, la armonía y la constancia de las ideas pasan al que las conoce. El alma se transforma en tanto conoce el gran orden; se hace parte de él, realiza en sí la armonía cósmica. Para Platón la felicidad del conocimiento es tan exaltada, que cura incluso el miedo a la muerte. Quien ha gustado este conocimiento puede encaminarse a la muerte con buen ánimo, como lo hizo el Sócrates platónico. Aristóteles ya atenuó un poco esta exaltación. Pero también él valora el *bios theoretikos* —la vida para el conocimiento teórico— como la forma suprema de vida, capaz de prometer una gran felicidad.

¿A qué se debe la promesa de dicha a través del conocimiento? La razón estriba en la esperanza obvia de que, a la postre, el conocimiento conduce siempre a los fundamentos válidos que sostienen al hombre y le otorgan el sentimiento de estar en casa. El conocimiento fue concebido como una medida capaz de crear confianza. Conduce a la concordancia con el mundo. El mal, en cambio, es tenido por desacuerdo, disonancia, engaño. Es malo equivocarse en el engaño; peor todavía persistir en ello; y lo peor de todo se da cuando alguien engaña a otros de forma intencionada.

Por tanto, en esta tradición, el conocimiento se tiene por una ciencia alegre en un doble sentido. En primer lugar, puede alegrarse de lo que conoce, pues el todo es el bien, y también es buena cada cosa particular, con tal de que penetremos hasta su núcleo. Lo escabroso se muestra solamente en la superficie. En segundo lugar, se alegra del hecho de conocer, de haber arrancado un triunfo al no saber.

Hasta el umbral de la época moderna se da esta ciencia alegre, que puede alegrarse porque conoce y porque es bueno lo que conoce. Copérnico, por ejemplo, estaba muy lejos de ver una desvirtuación metafísica de la naturaleza y del hombre en su imagen heliocéntrica del mundo, con la que sacaba la tierra del punto central del universo. La simplificación matemática servía a la idea del orden armónico del mundo. Copérnico quería purificar su imagen espiritual de discrepancias perturbadoras. Estaba persuadido de que su teoría se acercaba más a las ideas del arqui-

tecto divino del mundo, y de que correspondía mejor todavía al «precioso santuario» del mundo. La teoría, en particular la suya, seguía siendo para él culto divino:

«Entre las muchas ocupaciones diversas con la ciencia y el arte [...] tengo por especialmente dignas de emprenderse y practicarse con todo celo las que tienen que habérselas con los objetos más bellos y dignos de saberse. Son de este tipo las que tratan de los movimientos divinos del mundo y de la órbita de los astros, de las magnitudes y distancias, de la salida y del ocaso, y de los fundamentos de los restantes fenómenos en el cielo, y finalmente las que representan la configuración total».

Pero ya desde el principio la ciencia alegre va acompañada de sombrías dudas. Surge la duda sobre la conveniencia de un saber que arranca al hombre de un círculo de representaciones que, aun estando posiblemente lleno de ilusiones, otorga sin embargo un hospedaje espiritual en ambientes habitables. «¡Quien aumenta el conocimiento aumenta el dolor!», exclama Salomón. Desde entonces, ya no han enmudecido estas voces de exhortación, duda, e incluso desesperación. Pascal, por ejemplo, a diferencia de Copérnico, ya no podía percibir como culto divino el giro copernicano. Más bien estaba consternado ante esta imagen del mundo, a la que, no obstante, tenía que reconocer a la vez un valor de verdad:

«Me estremezco absorbido por la amplitud infinita de los espacios, acerca de los cuales nada sé y que no saben nada de mí [...]. Me asusta el silencio eterno de estos espacios infinitos [...]. Me horrorizo cuando pienso que el universo entero está mudo, y que el hombre está confiado a sí mismo sin los conocimientos oportunos, como un extraviado en este rincón del universo».

Pascal se pregunta: ¿qué hemos ganado a través de nuestro conocimiento?; y responde: hemos descubierto los espacios infinitos, que ponen de manifiesto la insignificancia del hombre; notamos la falta de participación del universo en nuestros asuntos; y oímos el silencio del universo, que ya no nos trae ninguna buena nueva. Sin duda la naturaleza responde, pero sus respues-

tas son «leyes», que obligan al hombre a considerarse como un átomo sin importancia en estos espacios inmensos.

No se trata aquí de poner en duda el valor de verdad de la ciencia, sino de cuestionar el valor de estas verdades científicas. Montaigne sentía de manera semejante. Tampoco él cuestiona el valor de verdad de la nueva ciencia, pero duda a veces del valor de verdad para la vida: «¿De quién no se apodera una desconfianza y una duda frente a las ciencias [...], cuando ve qué uso hacemos de ellas?». Por eso Montaigne rechaza la afirmación de que la ciencia es la madre de todas las virtudes y de que toda falta de virtud es un engendro de la ignorancia. «¿Queréis un hombre sano, queréis que esté relajado, seguro y firme sobre sus pies? Envolvedlo en tinieblas, desidia y letargo.»

Tales dudas asumen el motivo de la desesperación del conocimiento, que es ya un tópico en la historia del pecado original. Y esta desesperación se puede notar también entre los griegos, a los que tanta alegría producía el conocimiento. No en vano Platón dirigió sus ataques contra la tragedia como un poder que competía con la filosofía. Para la tragedia antigua no es tan seguro como para la filosofía el hecho de que el conocimiento libere y conduzca a la salvación. Según la concepción trágica del mundo, hay poderes de la existencia que nos desgarran tanto más inexorablemente, cuanto más los conocemos. La tragedia no conoce la reconciliación a través del conocimiento. El conflicto trágico, cuando se comprende, es experimentado con mayor profundidad, con mayor desesperación. Edipo es un ejemplo clásico. Comete graves delitos sin saberlo, mata a su padre, duerme con su madre. La tensión dramática proviene de que, a la postre, su voluntad de saber lo confronta con lo terrible, de lo cual lo había guardado el no saber. Cuando Edipo se ciega, es decir, cuando destruye el órgano de la teoría, expresa toda la ambivalencia del saber. Éste trae luz y claridad, pero lo que con ello se hace visible es un abismo. Por eso Schopenhauer, en su famosa carta a Goethe, dice con fina sensibilidad que eligió a Edipo como patrón protector cuando rompió con la tradición de las buenas razones:

«Lo que hace al filósofo es el valor de no retener ninguna pregunta en el corazón. El filósofo ha de ser como el Edipo de Só-

focles, que, queriendo esclarecerse acerca de su propio destino terrible, sigue buscando sin descanso, incluso cuando ya presiente que de las respuestas se deducirá lo espantoso para él».

Fue Sigmund Freud el que finalmente compuso todo un catálogo de los espantos que la ciencia ha descubierto. Aun así, Freud se expresa en un tono moderado; no habla de lo aterrador sino de las «grandes ofensas». Menciona la «ofensa cosmológica», que alejó cósmicamente el mundo del centro; la «ofensa biológica», según la cual el hombre procede del animal y en lo esencial sigue siendo animal; y por último, la «ofensa psicológica», en virtud de la cual el hombre mismo, como ser dotado de conciencia, no es señor en su popia casa y está dominado por el inconsciente.

No sería difícil prolongar esta lista de agravios, y en realidad ya se ha hecho. Por ejemplo, se habla de la «ofensa ecológica», que hace sentir al hombre su notoria incapacidad de instalarse en los nexos complejos de la naturaleza. Y por fin, en época reciente, se da también la ofensa por el modelo cibernético del espíritu, que cosifica el espíriu humano a manera de una calculadora digital.

Tales puntos de vista, que representan triunfos del conocimiento, son ofensivos para la propia percepción del hombre en su función especial frente a la naturaleza, para la determinación de su valor especial. Es común a todos ellos el hecho de que incluyen radicalmente al hombre en el nexo de la naturaleza. El hombre es «naturalizado» y con ello pierde su condición espiritual. Desaparece paulatinamente la conciencia de la diferencia entre el hombre y el resto de la naturaleza. El hombre pasa a ser para sí mismo una cosa entre las cosas, un hecho de la naturaleza. El conocimiento de sí mismo ya no significa otra cosa que romper el código de la naturaleza. Foucault tenía ante sus ojos esta evolución cuando, al final de *Las palabras y las cosas* osó expresar la sospecha de «que el hombre desaparece como un rostro en la arena a la orilla del mar».

Foucault no pensaba, por descontado, que el hombre desaparece de hecho, por más que también esto sea posible, sino que desaparece la imagen del hombre acuñada por la diferencia del

mismo frente al resto de la naturaleza. El que desaparece allí es el hombre en este sentido enfático.

De todos modos, dicha desaparición sería una historia casi tragicómica. En efecto, el hombre se hace con el conocimiento, lo toma como medida de todas las cosas, y al final, sucumbe en el universo de las cosas como un átomo insignificante en el conjunto. Ahí está lo espantoso del conocimiento moderno.

Para Nietzsche, a quien se remitirá Hitler, este espanto es un acto más en el drama de la historia del nihilismo occidental. En los años ochenta del siglo XIX, Nietzsche diagnosticaba, en primer lugar, que el nihilismo había llegado al punto culminante de su larga historia y, a continuación, que con ello estaba dado el presupuesto para el cambio repentino a otro pensamiento que, como crisis y consumación del nihilismo, había tenido lugar en su propia filosofía. El nihilismo descubre su propio secreto profesional y termina con ello el periodo de la propia parálisis.

«¿Qué significa nihilismo? Que se desvirtúan los valores supremos. Falta el fin; falta la respuesta al "porqué".» La desvirtuación de los valores supremos es un proceso complejo. Si lo desglosamos en sus aspectos particulares, resultan los siguientes momentos componentes.

Encontramos primero una disidencia fundamental, una falta de concordancia del hombre con su mundo, lo cual guarda relación con el despertar de la conciencia. Pues la conciencia divide, es la división originaria. El sí mismo y el mundo dejan de ser obvios, y de ahí surge la necesidad de afirmación y valoración explícita.

En la historia occidental, desde Platón hasta el cristianismo —Nietzsche llama al cristianismo «platonismo para el pueblo»—, esa valoración se ha hecho con ayuda del cielo de las ideas y del Dios cristiano. El mundo recibió su valor como imagen de las ideas o como creación. El hombre aprendió a amarse, no por mor de sí mismo, sino por mor de la idea o de Dios. Este rodeo a través de Dios o de la idea es para Nietzsche un invento genial. Se produjo una mediación consigo a través de rodeos, pues de otra manera el hombre no se habría soportado a sí mismo, ni se las habría compuesto con el mundo.

Pero finalmente, la conciencia ha descubierto los enredos, ha conocido lo ilusorio de todo el proceso. Y al hacerlo, se ha puesto de manifiesto que las valoraciones religiosas no están en las cosas mismas, sino que han sido puestas en ellas por la imaginación. Y ahora las sacamos otra vez de allí. La conciencia puede permitírselo porque ha logrado un nuevo apoyo con los éxitos prácticos de las ciencias naturales. Y, sin embargo, se desgarra el velo axiológico en torno a las cosas y al hombre. Ahora la realidad está ahí desnuda. La realidad en la que se encuentra el hombre es absoluta, es todo lo que hay. Ahora bien, desde el punto de vista del valor, es nada. Es un ser, pero no significa nada en el sentido de la pregunta: ¿para qué el todo?

Sin embargo, la historia del nihilismo no comienza cuando se descubre esta nada de significación, sino con la primera disidencia fundamental frente al ser, cuando el ser se hace problemático para la conciencia, cuando la vida se descubre como una dimensión que no se basta a sí misma, cuando es demasiado débil para sacar del ser inmediato la necesaria autoafirmación. El nihilismo está ya al acecho como amenaza en el rodeo a través de Dios y de las ideas. Comienza cuando la vida pierde el propio centro de gravedad y busca una instancia que la justifique, un valor supremo, no fundado ya en la inmediatez de la vida, sino en la idea o en Dios. En este sentido, la invención de Dios es ya expresión de una vida debilitada y con ello, el primer capítulo en la historia del nihilismo. Pues con Dios la vida sólo se santifica mediatamente. En su inmediatez, queda desvirtuada.

Y ahora, puesto que el valor de Dios se aleja del mundo, ¿ha llegado el instante de la liberación?, ¿ha encontrado la vida el valor, la fuerza y la alegría para centrarse en sí misma? ¿Es el nihilismo, tal como dice Gottfried Benn, un nuevo sentimiento de placer? ¿Se hace la vida fuerte, floreciente y creativa?

Cabría dudar de ello y buscar dioses y valores sustitutivos, o bien conformarse con las «delicias de lo cotidiano» (Thomas Mann), supuesto que éstas se den. ¿Qué sucede, pues, si Dios está muerto? Nietzsche responde con la impresionante escena del «loco»:

«¿No habéis oído de aquel loco que en medio de la mañana clara encendió una linterna, corrió por el mercado gritando sin cesar: "Busco a Dios, busco a Dios"? [...]. "¿Adónde ha ido Dios? [...]. ¡Yo os lo diré! ¡Lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos asesinos! ¿Pero cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos bebernos el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hacíamos cuando desencadenábamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todo sol? ¿No nos caemos constantemente? ¿No caemos hacia atrás, de lado, hacia adelante, en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No andamos errantes como a través de una nada infinita? ¿No nos aspira el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No se nos avecina la noche y siempre más noche? ¿No hay que encender linternas en medio de la mañana? [...] ¿Cómo nos consolaremos nosotros, asesinos entre todos los asesinos? Lo más santo y poderoso que el mundo poseía hasta ahora, se ha desangrado bajo nuestro cuchillo, ¿quién limpiará y quitará de nosotros esta sangre? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? La magnitud de esta acción, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que hacernos dioses a nosotros mismos para parecer dignos de ella?" [...]. En este momento calló el loco y miró de nuevo a sus oyentes; también ellos callaban y lo contemplaban extrañados. Finalmente arrojó su linterna al suelo, y ésta se hizo pedazos y se apagó. "Llego demasiado pronto", dijo entonces, "todavía no ha llegado para mí el tiempo oportuno. Este suceso tremendo está todavía en camino y se mueve; no ha penetrado aún en los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, las acciones necesitan tiempo, incluso después de haber acontecido, para ser vistas y oídas. Esta acción todavía está más lejos para ellos que el astro más lejano. Y, sin embargo, ¡lo han hecho ellos mismos!"».

Dios ha muerto. Es la hora histórica del nihilismo. Pero los que lo han matado, aunque ya no creen en Dios, no han notado todavía qué significa la muerte de Dios. ¿Y qué significa el que

no se sepa lo que implica la muerte de Dios? Tampoco se sabe lo que sucede cuando creamos «valores». La explicación de lo que según Nietzsche sucede podría resumirse en los siguientes términos: desde siempre los hombres han considerado algo como «valor» cuando podía servir a la conservación y al incremento de la propia voluntad de poder, o al rechazo de fuerzas superiores. Detrás de toda creación y estimación de valores está, por tanto, la voluntad de poder. Esto tiene validez también para los «valores supremos»: Dios, las ideas, lo suprasensible. Pero durante largo tiempo esta voluntad de poder no se ha comprendido a sí misma. Los hombres han inventado fábulas de poderes suprahumanos para atribuirles lo hecho por ellos mismos. Los hombres creían que habían hallado esencias autónomas, cuando en realidad las habían inventado gracias a la voluntad de poder. Han ignorado su energía creadora de valores, han permanecido cautivos en una tergiversación, por cuanto fingieron que lo hecho por ellos, la creación de valores, está en las cosas mismas. A todas luces, preferían ser víctimas y receptores de dones a ser actores y donantes, quizá por miedo a la propia libertad. Esta desvirtuación fundamental de la propia energía creadora de valores se vio forzada también por el tipo de los valores suprasensibles. A partir de lo suprasensible se desvirtuaron el más acá, los cuerpos y la finitud. Posiblemente faltaba el coraje para la finitud. Y en este sentido tales valores suprasensibles, inventados como barrera de defensa contra la amenaza de la nada y la finitud, se han convertido ellos mismos en la fuerza de la desvirtuación nihilista de la vida. Bajo el cielo de las ideas los hombres nunca han llegado acertadamente al mundo. Nietzsche quiere derribar este cielo de las ideas, consumando así el nihilismo, para que pueda aprenderse por fin qué significa «permanecer fiel a la tierra». Hasta que no se ha aprendido esta lección, no se ha superado realmente el nihilismo.

Según el diagnóstico de Nietzsche, Dios ha muerto, pero se ha mantenido la rigidez de la humildad, y lo «terrible» de lo que él habla consiste ahora en la superación de esta rigidez de la humildad, en la rápida transición al sí embriagador y eufórico a la vida dionisiaca. Ahí está la diferencia frente al nihilismo del mero desencanto. El moderno nihilismo pierde un

más allá sin ganar el más acá. Pero Nietzsche quiere mostrar mediante el arte cómo se gana cuando se pierde. Todos los éxtasis, todas las glorias beatíficas, las ascensiones de los sentimientos al cielo, todas las intensidades que antes se adherían al más allá, han de congregarse en la vida presente; hay que conservar las fuerzas de la trascendencia, pero dirigiéndolas a la inmanencia.

15

En el último capítulo de *Poesía y verdad,* Goethe incluye una consideración sobre lo «demoniaco», muy tenuemente ligada con el resto de la exposición. Estamos en 1813 y la época de Napoleón toca a su fin; está claro que el autor quiere hacer referencia en este contexto a los impulsos oscuros de la historia, de la suya propia y también de la política.

«Pero cuando más terriblemente se presenta lo demoniaco es al emerger en algún hombre, predominando en él. En el curso de mi vida he podido observar varios casos de ese tipo, más o menos cerca de mí. No siempre son los hombres más distinguidos, ni por espíritu ni por talento, y raras veces se acreditan por una bondad de corazón. Pero de su interior emana una fuerza enorme, y ejercen una fuerza increíble sobre todas las criaturas, e incluso sobre los elementos. ¿Quién puede decir hasta dónde llegará semejante irradiación? Todas las fuerzas morales unidas no pueden nada contra ella; en vano la parte más lúcida de la humanidad quiere hacer sospechosos a tales hombres como engañados o como embaucadores; la masa se siente atraída por ellos. Pocas veces, o nunca, encuentran al mismo tiempo personas del mismo tipo, y tales figuras no pueder ser superadas sino por el universo mismo, con el que han iniciado la lucha [...].»

En este sentido era Hitler un poder «demoniaco». De él brotaba una «fuerza enorme». Las «fuerzas morales unidas» no fueron capaces de impedir su ascenso, aun cuando la «parte más lúcida» de los hombres reconociera en él al embaucador. Las masas se sentían atraídas. En cualquier caso no fue el «univer-

so», el destino inexplicable, el que produjo el ocaso de Hitler. Más bien, fue necesaria la fuerza unida de la comunidad de los pueblos para poner fin a este horror.

Hitler significa una ruptura en la historia reciente. Auschwitz se ha convertido en un mito fundacional negativo. Las fuerzas asesinas y bárbaras que dormitan en la civilización humana se revelaron en una forma sin precedentes, se abrió un abismo. A partir de Auschwitz, la cultura occidental está señalada por el nihilismo. Ya antes se sabía que las culturas son perecederas. Pero se había conservado siempre la fe en un fondo de orden en el mundo. Más tarde, la fe en el progreso histórico constituyó el gran argumento en favor de la fiabilidad. Pero después de Auschwitz la cultura mira a sus propios logros en contraste con lo que se mostró allí. Desde Auschwitz, el progreso de la cultura se mide por la distancia que ésta marca frente a las posibilidades de horror inherentes a ella. Ya no se mide, pues, por una idea del ser perfecto, sino por la posible nada del infierno moral.

La constatación de que Hitler significa una ruptura en la historia reciente tiene que complementarse. Es cierto que Hitler rompió con todo un universo moral, pero sólo pudo hacerlo porque desde mediados del siglo XIX había empezado un embrutecimiento sin parangón y una desolación del pensamiento sobre el hombre bajo el signo del biologismo y de la fe naturalista en la ciencia. Siempre se había dado el hecho de que individuos, clases y pueblos se enemistan y luchan enconadamente entre sí, sin retroceder ante la violencia y la crueldad. Pero sólo en la modernidad pudo emerger la idea del «ataque al hombre» (Hannah Arendt), la idea de que es necesario matar a un determinado pueblo, a una «raza», para garantizar la prosperidad ulterior de la humanidad, o sea, de que se sirve a la humanidad matando a una parte de la misma. Y la modernidad ha hecho también posible que estas ideas llegaran al poder y se empleara la maquinaria de una sociedad muy moderna para realizarlas según un plan premeditado.

Pero ciertas sombras previas habían precedido ya a la figura de Hitler. Las pesadillas del siglo anterior presienten la llegada de una figura como la suya. E.T.A. Hoffmann la anticipó en la figura del «magnetizador», en la que se encarna el principio de la volun-

tad de poder sin trabas, de un poder que deja de ser un medio y pasa a ser fin en sí mismo. Mientras el poder sigue siendo todavía un medio, permanece referido a un sentido que está fuera, a cuyo servicio se halla. En cambio, Alban, el magnetizador demoniaco de Hoffmann, hechiza en tanto difunde el desencanto sobre todo el anterior universo de sentido y moral. En lugar de la tarea de dar sentido a la vida se introduce la complacencia en el poder. El mundo se transforma en un laberinto de relaciones de poder, carente de sentido, pero dinámico. Hoffmann, medio siglo antes que Nietzsche, anuncia a través de su Alban toda la filosofía de la voluntad de poder: «Toda existencia es lucha y brota de la lucha. En una gradación progresiva se concede la victoria al poderoso, y con los vasallos subyugados aumenta su fuerza». El magnetizador puede hacerse tan poderoso porque está completamente desinhibido. Por eso puede pasar a través de él la fuerza de las energías en circulación, el «fluido», como se decía entonces. En él se focaliza un magnetismo cuya tensión engendra en un polo el afán de poder y en el otro la pérdida del yo. Hoffmann proyectó al «magnetizador» en la figura de Napoleón. En una visión hace que éste aparezca en el «pavoroso desierto del espacio vacío». El cielo carece de encanto, sólo queda la magia del poder, el hechizo producido por el animal del abismo. El destino ya no es Dios, sino una política mágica:

«¡Locos!, ¿qué buscáis por encima de mi cabeza? ¡Nada hay sobre mí! ¡Desierto es el espacio sombrío allá arriba, pues yo mismo soy el poder [...] y vosotros caéis aniquilados en el polvo!».

Harry Mulisch, en su análisis del fenómeno hitleriano —uno de los más sutiles sobre este tema—, pone de manifiesto que las «imágenes» ya estaban allí mucho antes de que Hitler las realizara. Y añade la observación de que lo que salvó a los poetas fue el «talento». Pues, en efecto, éstos lograron convertir las obsesiones en arte, de manera que para ellos ya no era necesario pasar a la acción. En cambio, «hermanos menos dotados, como Hitler mismo, sólo podían calmar su añoranza mediante la aniquilación efectiva», escribe Mulisch.

También la cabeza de Nietzsche estaba llena de pensamientos. Al final de su vida lúcida siente la tribulación de una serie de fantasías violentas y aniquiladoras, y describe la tarea del futuro en los siguientes términos: hay que «lograr la energía enorme de la grandeza, a fin de que, mediante el castigo y la aniquilación de millones de fracasados, se configure el hombre futuro y no nos hundamos en el sufrimiento. Nos hallamos ante una tarea que antes nunca estuvo ahí en igual manera». Pero también Nietzsche se horrorizó ante lo que había anunciado. Tal como escribió a su amigo Overbeck: «Mi vida consiste ahora en el deseo de que todas las cosas se desarrollen distintamente de mi manera de entenderlas, y de que alguien me haga increíbles mis "verdades"». Hay, pues, instantes en los que Nietzsche quiso ser refutado por la realidad. Pero la realidad no lo refutó, sino que vino tal como Nietzsche la había previsto. Sus «verdades» han sido confirmadas. Y lo que ha sucedido una vez puede repetirse. Hitler abrió de golpe una puerta y traspasó el umbral. Ha sucedido algo irrevocable, desde entonces ha cambiado la imagen del hombre. Por eso Auschwitz sigue siendo un pasado que no puede pasar, un recuerdo de la modernidad desencadenada.

Es sabido que la matanza masiva de judíos no se realizó como una serie de actos aislados de persecución, sino que se llevó a cabo en forma industrial. Zygmunt Bauman, filósofo y sociólogo polaco, ha resaltado recientemente de nuevo toda la trascendencia de este hecho. Se requería una administración moderna y eficiente, espíritu de invención científica, organización, técnica desarrollada, capacidad industrial y, sobre todo, un personal ejercitado en la eficiencia, la objetividad y el cumplimiento del deber, todo un conjunto de virtudes secundarias de la maquinaria de la sociedad industrial. Las instituciones y organizaciones del asesinato masivo no sólo funcionaban como una industria, sino que eran una industria, entrelazada con el resto del complejo industrial. También en la organización del asesinato masivo es válido todo lo que Max Weber adujo como característica de la modernidad: burocratización, división de trabajo, diferenciación de esferas de valor, cosificación de la administración, desmoralización del trabajo y de la ciencia, reducción de la moral a la esfera privada.

El asesinato de judíos constituía un proyecto moderno. Esto tiene validez sobre todo para la suplantación de la moral por un pensamiento y acción orientados según el patrón de medio para un fin. El pogromo (la agitación de cara a actos concretos) fue sustituido por la organización y el sistema. Ya en 1919 afirmaba Hitler que era necesario superar el antisemitismo como «mero fenómeno sentimental», pues así no se podía extirpar eficazmente «la tuberculosis racial de los pueblos». Más bien, añadía, es necesario proceder sistemática y racionalmente. Hitler exige un «antisemitismo de la razón», que en una serie de pasos exactamente calculada conduce al último fin: «La extirpación de los judíos en general». Y los nazis cuidaron de que el asesinato masivo se practicara en esta forma cosificada y «racionalizada». Lo que en nuestro contexto hizo que descendiera el umbral moral de contención fue exactamente esta ejecución con espíritu industral y administrativo. Esto demuestra cuán amenazadora puede ser la mentalidad de la mera eficacia y objetividad. El complejo técnico-industrial y la mentalidad adecuada a él hacen que se atrofie la moral. Y a la postre resulta posible emplear el potencial industrial para la producción masiva de muertos. No se trata de una visión terrorífica, sino de un hecho, tal como lo muestra el nacionalsocialismo. Durante la dictadura nazi las instituciones mostraron de qué son capaces. Llevaron a cabo lo que Gehlen esperaba de ellas, a saber: exonerar al individuo de reflexiones morales y transformar el delito en un proceso de trabajo que, en definitiva, puede realizarse como una costumbre.

El régimen nacionalsocialista y el asesinato masivo son un ejemplo de la transformación de la fuerza en barbarie bajo las circunstancias modernas. De ahí que en la teoría del mecanismo de la fuerza, defendida por René Girard en su libro *Lo santo y la violencia*, sólo en parte pueda reconocerse la realidad nacionalsocialista. Girard se ocupa del fenómeno de la «violencia caliente», del pogromo, de la venganza de sangre que actúa salvajemente a su alrededor, del exceso, de la ebriedad sangrienta. Y esboza la génesis de una civilización que logra mitigar la fuerza y canalizarla en el ritual del sacrificio, en la separación de chivos expiatorios y, a fin de cuentas, en el mecanismo del monopolio estatal del poder. Pero el régimen nacionalsocialista uti-

lizó precisamente este monopolio estatal de la fuerza con el fin de la matanza de masas. Se trata de un «poder frío». De todos modos, una observación de Girard es adecuada para explicar determinados procedimientos de los nazis. Girard ha resaltado que la disposición a la violencia tiene raíces profundas, y que es tan angustiosa como contagiosa. Se difunde como un virus en los cuerpos sociales, y puede acabar degenerando hasta convertirse en furia generalizada. En los nazis se trataba de impedir esta evasión descontrolada. En lugar de los medios de producción, tal como pretendían los marxistas, el nacionalsocialismo «estatalizó» a los hombres y, con ellos, también el crimen. Por ello no es sorprendente que durante el régimen nacionalsocialista descendiera el índice de criminalidad. Los delincuentes potenciales fueron sacados de la calle. Ahora estaban al servicio del Estado.

Hay otro aspecto del análisis de Girard que se refiere a la dimensión espantosa del asesinato de masas. La aniquilación de los judíos fue calificada de «obra sagrada». «En tanto me preservo de los judíos, lucho por la obra del Señor», afirmaba Hitler. Girard define lo «sagrado» como un ámbito delimitado, donde tienen vigencia otras normas que en la vida usual de la sociedad, un lugar de lo sublime, de lo terrible, de lo que infunde reverencia. En lo «sagrado» se ofrecen sacrificios representativos, reales primero y luego simbólicos, que han de exonerar a la sociedad y «purificarla». Por ello, en esta «obra sagrada» no puede tener vigencia la moral usual de la sociedad. El que realiza tales «obras», por lo regular se presenta como alguien que se sacrifica por la sociedad. Sacrifica su normalidad y su seguridad y carga sobre sus espaldas el esfuerzo de lo terrible. Por eso los nacionalsocialistas apelaban a una «supermoral» (Gehlen), que legitima la obra «sagrada» de la aniquilación. En un discurso a miembros de grupos de asalto de las SS, Himmler afirmó:

«La mayoría de vosotros sabrá lo que significa ver cómo yacen juntos cien, quinientos o mil cadáveres [...]. Haber aguantado esto y en medio de ello haber mantenido la decencia [...] ha de ser una página gloriosa de nuestra historia, una página que nunca se ha escrito y nunca se escribirá».

Es evidente que las estructuras de la modernidad industrial no son una condición suficiente para el asesinato de masas organizado según un plan intencionado y realizado con toda «frialdad». Tenía que añadirse algo decisivo; en concreto, la decisión. Tenía que haber una voluntad «mala» que planificara la matanza masiva, quisiera ponerla en práctica y, para eso, aspirara al poder. No hay ninguna transición paulatina desde la tradición usual del antisemitismo hasta la política de aniquilación en el nacionalsocialismo. Esta política no ha crecido «orgánicamente» a partir de las estructuras tradicionales. Se trata de una ruptura en el continuo del tiempo. Tenía que aparecer alguien como Hitler, que sin duda irradiaba una «fuerza enorme», adoptando la expresión de Goethe, y a través del que se reagruparon y concentraron en una constelación explosiva las fuerzas y tendencias atadas en la anterior situación histórica.

El partido de Hitler llegó al poder en la crisis de la democracia de masas. Según sabemos, para ello estaban dados algunos presupuestos, como el paro, la inflación, la parálisis de las instituciones democráticas, la humillación nacional. Pero las grandes crisis tomaron cursos distintos en otros países, mientras que en Alemania venció Hitler. El pensamiento basado en estructuras y apoyado en la lógica histórica contribuyó a que se perdiera la estima de la función del individuo en la historia. Pero el hecho de que los nacionalsocialistas tomaran el poder no puede comprenderse así. Sin Hitler, ningún nacionalsocialismo, y sin el sistema demencial de Hitler, ningún Holocausto.

Las ideas correspondientes se le habían ocurrido a Hitler cuando vivía en un centro de acogida para hombres en Viena, en una época en la que no sólo devoraba escritos antisemitas y racistas, sino que se ocupaba además con versiones populares de las concepciones «científicas» del mundo, como, por ejemplo, *El enigma del mundo*, de Ernst Heckel. En todo ello, Hitler estaba impulsado por el odio a un mundo en el que no encontraba su puesto. Aquí hemos de resumir algunos presupuestos biográficos. Hitler fracasa en la escuela superior, y rechaza una vida en la sociedad civil con trabajo, aspiración a una meta y sentido familiar. Se siente «artista», pero la Academia Vienesa de las Artes

no lo acepta. Seguidamente pasa unos años como una especie de «bohemio social y psíquico» (Thomas Mann). Durante un tiempo vive en un asilo para hombres. Es sucesiva y simultáneamente diseñador de postales, trabajador eventual, soñador de día y elaborador de proyectos; quiere, por ejemplo, escribir una obra teatral, inventar una bebida sin alcohol, y esboza planes para una renovación de la ciudad, para un Estado ideal en Alemania. Admira a Richard Wagner. Responden a su gusto la embriaguez de la música, los grandes gestos, la fascinación por la masa, los efectos teatrales, las fiestas inaugurales. Los escritos de Wagner, los panfletos contemporáneos y el temple de las masas en la Viena de preguerra le «muestran» quién es el culpable de que él no tenga éxito en su propia vida: los judíos. El resentimiento del fracasado en términos burgueses busca una excusa. Se siente como señor no reconocido, impedido por un entorno degenerado en la realización de su profesión. Al estallar la primera guerra mundial, este desarraigado encuentra un clima familiar en el ejército alemán. La derrota y la revolución lo traumatizan, y pierde su apoyo espiritual y social. La disolución del orden tradicional y de sus valores, tales como «patria», «pueblo», «mandato y obediencia», la anarquía, la guerra civil y la miseria material lo llenan de pánico. Por todas partes ve en obra la «descomposición». En este estado de cosas recurre a aquel medio de autoafirmación que siempre había tenido a su disposición: se confiesa a sí mismo la angustiosa y humillante situación con ayuda de sistemas delirantes en los que se encierra. Pero, a diferencia de los años de Viena, ahora ya no está solo. Sus dotes oratorias y el temple general de la época hacen posible que con su locura individual se convierta en exponente de la locura de la época. Hitler organiza el Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores Alemanes y, tras el intento de revolución del 9 de noviembre de 1923 en Múnich, durante su prisión en Landsberg escribe *Mi lucha*, el guión de una historia que luego realizará paso a paso. El libro no fue muy leído, pero su autor hizo historia con él. Allí afirma: «Quien entiende el nacionalsocialismo solamente como un movimiento político, apenas sabe nada de él. El nacionalsocialismo es más que una religión: es la voluntad de creación del nuevo hombre».

La «irradiación sugestiva» que emanaba de Hitler, especialmente después de su prisión, también se relaciona con el hecho de que en parte había experimentado en sí mismo la nueva «creación del hombre» y en parte se había dedicado activamente a conseguirla. Su personalidad entera es devorada por lo que él mismo llama su «misión». Hitler es un energúmeno, un poseso. Así lo veían casi todos los que se hallaban en su entorno cercano. Era característico de Hitler el cambio súbito de la apatía a las explosiones histéricas, de la ausencia a la presencia amenazadora. Una persona que antaño había mantenido relaciones confidenciales con Hitler dice que se le podría describir con la «antigua metáfora»: «el espíritu se mueve en él» (W. von Miltenberg).

Hitler no podía mantener ninguna conversación en el sentido usual. Se sentía desamparado, era casi tímido, no se le ocurría nada. Pero cuando algo le impactaba y estimulaba, hablaba con un furor creciente, y lo hacía como si estuviera dirigiéndose a una gran multitud. Cuando terminaba, se hundía en sí como agotado y enmudecía. Rudolf Diels, antiguo jefe de la policía secreta del Estado, recuerda:

«Lo encontraba con frecuencia en fases de desfallecimiento, en las que estaba rígido ante sí mismo como si careciera de vida [...]. Parece que pertenecía al automatismo [...] de su esencia el hecho de que experimentaba los estadios en forma estrictamente separada; en unos estadios concentraba su energía y en otros dejaba que ésta se desparramara y explotara».

También Albert Speer observó en Hitler el singular cambio entre obsesión y apatía, y reflexionaba así sobre este punto:

«Producía el efecto de carecer de esencia. Sin embargo, quizás en ello ha sido siempre el mismo. Mirando atrás me pregunto si esta imposibilidad de captarlo, si esta falta de esencia no fue una característica suya desde la primera juventud hasta su muerte violenta. Y me parece que la violencia podía hacer posesión de él con mayor firmeza por el hecho de que ningún impulso humano se le oponía. Nadie lograba acercarse a su esencia, y la razón se cifra en que ésta estaba muerta, vacía».

Herman Rausching va todavía más lejos. Según su impresión, la obsesión de Hitler actuaba como una magia demoniaca:

«Todo el que entraba en contacto con Hitler no podía menos de advertir cómo se entregaba a fuerzas que lo arrastraban consigo. Eran fuerzas oscuras y con poder destructivo [...]. En el fondo de su esencia es fláccido y apático, y necesita estímulos nerviosos para abandonar su letargia crónica y elevarse a los movimientos compulsivos de su voluntad. Elegía el camino más cómodo, se dejaba caer, y luego se entregaba a las fuerzas que lo arrastraban al precipicio».

Estamos acostumbrados a oír hablar del «confuso» brebaje mental de Hitler. Pero, de hecho, sus pensamientos no son «caóticos». Lo espantoso en ellos es, más bien, la lógica implacable con que a partir de algunas premisas demenciales se desarrolla un sistema entero y una estrategia de acción.

La naturaleza es «cruel», dice Hitler en *Mi lucha*. En la palestra de la vida sólo puede afirmarse el fuerte, la naturaleza no tiene compasión con los débiles, éstos tienen que perecer. Si las «ideas pacifistas y humanitarias» llegaran a triunfar, la consecuencia sería la degeneración. Una humanidad compasiva se consagraría a sí misma al ocaso. «Aquí podrá haber quien se ría, pero lo cierto es que este planeta deambuló sin hombres durante millones de años a través del éter, y puede volver a la misma situación si los hombres olvidan que deben su existencia superior no a las ideas de algunos ideólogos dementes, sino al conocimiento y a la aplicación sin contemplaciones de férreas leyes naturales.» La naturaleza es moralmente indiferente y no concede ningún premio a los buenos sentimientos. Sus mandamientos son crueles, dice Hitler. Tienen vigencia las leyes de la propia conservación y la selección del más fuerte en la lucha asesina por la existencia. «Al final vence siempre tan sólo la búsqueda de la propia conservación. En medio de ella, el llamado humanismo, como expresión de una mezcla de estupidez, pereza y poses de sabiondos innatos, se derrite de la misma manera que la nieve bajo el sol de marzo. La humanidad se ha hecho grande en la lucha eterna, y perece en la paz eterna.»

Pero Hitler no se conforma con esta imagen de una vacía lucha por la existencia. Pues, en efecto, la evolución, propulsada gracias a la lucha por la vida, ha producido una raza humana con un grado de desarrollo especialmente alto: la raza aria. «Ésta es el Prometeo de la humanidad, de cuya luminosa estrella se desprendió en todos los tiempos la centella divina del genio, renovando siempre aquel fuego que como conocimiento esclareció la noche de los secretos silenciosos, y permitió que el hombre ascendiera por el camino que conduce al dominio de los otros seres de esta tierra.»

Este tipo de hombre es incluso una prueba de que la creación todavía no está terminada, pues el hombre se halla biológicamente en el punto de separación. Comienzan a diseñarse nuevas variedades. Una perecerá bajo la modalidad del hombre anterior, otra ascenderá por encima de ese nivel. «Hombre-dios y animal gregario son las denominaciones que quisiera dar a las dos variedades [...]. Dioses y animales, así está hoy el mundo ante nosotros, y qué elementalmente sencillo se hace todo.» Sin embargo, para que este hombre-dios llegue a predominar, hay que protegerlo frente a «impurezas» raciales y ponerle a disposición suficiente espacio vital. La política, en su esencia, es bio-política. De ahí se derivan la geopolítica, o sea, el plan de conquista de espacio vital en el Este, y todos los demás cálculos políticos. Hitler esboza una política entendida como comadrona de una evolución biológica. En el mismo sentido, también Nietzsche, con su delirante fantasía del poder, había anunciado la necesidad de una «gran política». Hitler se ve a sí mismo como actor en el escenario de esta «gran política».

Mediante su «política biológica» Hitler llevó a la práctica un proyecto con el que se había soñado ya a finales del siglo XIX. El hecho de que Hitler traspasara el umbral hacia la bio-política hace que el régimen nacionalsocialista sea un pasado que no puede pasar. Pues todavía llegaremos a experimentar cómo las modernas bio-ciencias se convierten en una tentación para la política. Los proyectos de transformación, castigo y «mejora» del hombre recibirán un nuevo impulso. La amenaza del futuro no se cifra tanto en una nueva edición del fascismo nacional, cuanto en el moderno «bio-fascismo». Por bio-fascismo entendemos el

trabajo con el material humano bajo la perspectiva de lo que puede hacerse o manipularse sin límites. En un nuevo nivel tecnológico y desde el trasfondo de una población excesiva, la eugenesia y la destrucción de «la vida que no merece vivir» pueden convertirse de nuevo en un tema actual.

Decíamos que el siglo XIX había empezado a soñar con el trabajo biológico en el material humano. Ya entonces, bajo el estímulo de la marcha victoriosa de las ciencias naturales, se empezó a creer en la solución final de los problemas sociales mediante la «ciencia», y se extendió la disposición a invertir la relación tradicional entre ciencia y moral: ésta ya no ha de ser una traba para la ciencia, sino que ha de seguirla y limitarse a pensar accesoriamente las fundamentaciones morales.

Hitler, con su bio-política, con su «voluntad de crear un hombre nuevo», es un engendro de la época «científica». En él se mezclan biología, pasión cósmica y una gnosis negra. Dice: puesto que la naturaleza desconoce toda pausa, no hay en ella más que formación progresiva, o bien regresión hasta que el planeta se quede definitivamente desierto. Por tanto, si cesa o es impedido el incremento de lo vivo mediante la acción creadora de cultura por parte de los «arios», entonces se llegará a que el planeta circule de nuevo «en la noche del espacio cósmico» como perdido y sin sentido. Hitler conjura el maniqueo claroscuro de una lucha cósmica de titanes: la luminosa figura aria tiene un oponente con rasgos luciferinos, a saber, los judíos. En ellos toma cuerpo el principio que primordialmente descompone la vida, ellos son los «bacilos» de una siembra que expande la enfermedad en el espacio cósmico. Si no se extirpa este «germen patógeno», perecerá la vida «superior». Y si eso se permite, se comete un atentado contra la «ley divina de la existencia», y se presta ayuda a una nueva «expulsión del paraíso».

Este acontecimiento en un pasado interpretado en forma cósmico-metafísica tiene, según Hitler, un aspecto actual. Pues la lucha «titánica» entre los poderes de la luz y los de las tinieblas ha llegado a su fase decisiva en estos instantes históricos. Sobre el presente se cierne el ocaso de Occidente. Hitler conjura los terrores de la modernización, sus angustias personales de desclasado y las fobias usuales en la crítica conservadora de la cultura:

el sentido familiar y la fidelidad han dejado paso a la satisfacción sexual y a su degeneración; el Moloc de la ciudad desarraiga a los individuos; el dinero desplaza el espíritu, triunfa el sentido financiero. El pensamiento materialista ha esclavizado ya a las masas en los dos grandes colosos de Rusia y de Norteamérica, bajo el signo bolchevique en un caso y bajo el capitalista en el otro. Pero detrás de ambos hay un espíritu unitario, una fuerza congregada: la «conjuración judía a escala mundial».

Hitler sabe muy bien que el concepto racial de judaísmo no es suficiente para fundar todo esto. Por ello confiesa en una conversación con Rauschning que desde un punto de vista estrictamente «genético» no hay ninguna raza judía, sino que se trata, más bien, de una «comunidad del espíritu», de una comunidad espiritual que no está determinada solamente por lo biológico. El pensamiento de Hitler gira en torno a la identificación de este principio «espiritual», que debe ser «extirpado».

Gunnar Heinsohn, en una investigación de los presupuestos de Auschwitz, que no ha sido tenida en cuenta ni de lejos como se merece, pone estas intenciones de Hitler en el centro de sus análisis. Su tesis es que Hitler quería restablecer en el planeta el «derecho» al exterminio de los pueblos, por la razón de que lo consideraba ineludible en la lucha de autoafirmación entre los grupos de hombres bajo las modalidades de pueblos o razas, a la vista de una situación en la que supuestamente se estrechan los espacios vitales. Los judíos, en cuanto raza «espiritual», no sólo entran en esta lucha como competidores, sino, lo que es peor, intentan paralizar la disposición a la lucha, necesaria para la vida, mediante la prohibición de matar contenida en los diez mandamientos. Hitler estaba convencido de que antes de «establecer una ética universal de la santidad de la vida y de la protección de los otros», dominaban otras normas y, so pena de ocaso de la humanidad, tendrán que dominar de nuevo estas normas crueles. Hitler no sólo quiere transgredir en casos particulares la prohibición judía de matar, sino que se propone superarla sistemáticamente. Heinsohn cita un pasaje al respecto extraído de las conversaciones de Hitler con Rauschning:

«Estamos ante una tremenda transformación de los conceptos morales y de la orientación espiritual del hombre. Sólo con

nuestro movimiento se cierra la época media, la Edad Media. Terminamos un camino erróneo de la humanidad. Las tablas del monte Sinaí han perdido su validez. La conciencia es un invento judío».

Hitler quería aniquilar una moral extirpando físicamente a sus «inventores» y «portadores», los judíos. Y esta moral tenía que aniquilarse para hacer posibles las otras acciones asesinas a gran escala en los territorios orientales, las «depuraciones étnicas», previamente planificadas y luego realizadas:

«Tenemos el deber de despoblar, lo mismo que tenemos el deber de cuidar adecuadamente a la población alemana. Habrá de desarrollarse una técnica de despoblación. ¿Qué significa despoblar?, preguntarán ustedes. ¿Quiero yo eliminar estirpes enteras de un pueblo? ¡Sin duda alguna! Así aproximadamente, hacia ahí caminamos. La naturaleza es cruel. Por eso, también nosotros podemos serlo [...]».

La autenticidad de las notas de Rauschning relativas a las conversaciones con Hitler ha sido impugnada. Pero la discusión del tema es estéril desde el punto de vista académico, simplemente porque Hitler, tal como sabemos, no omitió ningún intento para llevar a la práctica todos los planes e ideas desarrollados en estos diálogos. Su política misma es la prueba de la autenticidad de tales diálogos.

Según hemos indicado, el sistema de Hitler fue desarrollado con rigor lógico a partir de ciertas premisas. Hemos de añadir que estas premisas, como la del valor superior de la raza aria y la del carácter de bacilo de la raza judía, son evidentemente demenciales. Todo esto nada tiene que ver con la «verdad». En el triunfo de Hitler se muestra la bancarrota total de la «verdad» en la política. La política de Hitler no se funda en ninguna verdad, sino que es el intento logrado de hacer verdadero un delirio realizándolo. En este sentido Hitler verificó su concepción del mundo. Se había hecho una imagen de la realidad y luego intentó configurar la realidad según esa imagen. Logró todo esto cuando una sociedad entera cayó en sus manos con sus institu-

ciones y aparatos. Los hombres sobre los que tuvo poder colaboraron en la escenificación y ejecución de la historia, como creyentes, como receptores de órdenes, como auxiliares voluntarios, como intimidados, como indiferentes. En todo caso, las «fuerzas morales unidas» (Goethe) de esta sociedad no fueron capaces de poner fin a tales maquinaciones. Normalmente, la locura separa a un hombre de su entorno, lo aísla y encierra. Lo tremendo del caso de Hitler está en que éste superó la soledad de la locura, por cuanto la socializó con éxito. Hubo diversos motivos para seguir a Hitler, pero eso nada cambia en el resultado de que, por cuanto hace a Alemania, hubo una sociedad entera que colaboró en la traducción de un sistema demencial a la realidad.

Nietzsche, arrollado al final por fantasías violentas en el infierno de su interioridad, se ejercitaba en la simple aniquilación imaginaria de un mundo que no concordaba con el suyo. Es tarea del superhombre futuro, anuncia, «conquistar la energía tremenda de la grandeza para configurar el hombre futuro mediante el castigo y la aniquilación de millones de fracasados». También Hitler termina en una especie de infierno en el búnker, bajo la cancillería imperial. Pero sus fantasías violentas se hicieron reales, explotaron hacia fuera. Aniquiló de hecho todo un mundo que no se compaginaba con el suyo. Dejó el saldo de una Europa destruida, de millones de caídos en la guerra, de millones de asesinados.

Es cierto que Hitler no planificó en sus pormenores el asesinato de millones de judíos. El «cómo» del asesinato lo confió al bien organizado aparato administrativo, a la inteligencia científica y planificadora, a la capacidad industrial y a la fuerza militar de combate. Pero el hecho de que tuviera lugar el asesinato masivo era el fin inalterable de sus planes. Hitler hizo que trabajaran los mecanismos y las oportunas «necesidades objetivas» para la realización de sus planes. Y cuando luego todo estuvo perdido, anotó en su testamento político con gran satisfacción que había prestado un gran servicio a la humanidad mediante la extirpación de los judíos.

Cuando en la actualidad algunos historiadores hablan de la «radicalización acumulativa» (H. Mommsen) por el enfrentamiento y la colaboración entre los sujetos particulares de las de-

cisiones y los diversos ámbitos funcionales, en el fondo transforman la voluntad decidida de aniquilación en un efecto anónimo del sistema. De esa manera la historia pasa a ser de nuevo un acontecer y se deja de lado la visión inquietante de que los sucesos históricos son causados también por determinadas figuras, que Goethe califica de «demoniacos». A veces este pensamiento ha sido rechazado por razones de pedagogía popular; con ello se trataba de impedir que se declinara la responsabilidad. Ahora bien, para impedir esto, basta con atenerse al principio que Hannah Arendt formuló así en cierta ocasión: el individuo también es responsable de su obediencia.

Fue también Hannah Arendt la que, refiriéndose a Eichmann, el administrador de la «solución final», habló de la «banalidad del mal». Con ello quiso caracterizar aquella manera comercial, burocrática, obsequiosa con que hombres de sorprendente normalidad mantuvieron en marcha la máquina de matar. El formato industrial y administrativo de una empresa de matar y el «mandato superior» permitieron que este ciudadano normal conservara una «conciencia limpia». Si miramos a este conjunto empresarial, puede hablarse con razón de una banalidad del mal. Pero los «mandatos superiores» fueron impartidos por razones que de ninguna manera se caracterizan adecuadamente con la palabra «banal». Hitler puso en obra su política de aniquilación por razones de una especie de «teología política».

El «éxito» de Hitler es un ejemplo extremo de cómo la historia está dirigida en gran medida por la locura y, cabría añadir, por lo imaginario. Hitler es la variante lúgubre del fundador de una religión. Es el ser carismático de una movilización total, que tradujo sus energías a guerra, destrucción y asesinato étnico, siguiendo en ello a un fantasma. Hitler fue un foco en el que se concentraron los aspectos sombríos de la imaginación social.

Hannah Arendt vio una nota distintiva de los sistemas totalitarios de nuestro siglo en el hecho de que éstos han convertido la mentira en fundamento de su política criminal, y lo han hecho en una medida hasta entonces desconocida. Pero ¿captamos suficientemente con el concepto de mentira los fantasmas del sistema demencial de Hitler, insistiendo en que se trata efectivamente de un «sistema»?

Lo opuesto a la mentira no es la verdad, sino la veracidad. El que está persuadido de lo que dice y quiere persuadir de ello a otro, no miente ni siquiera cuando sus afirmaciones son erróneas. Tal como ya advirtió Agustín, la mentira implica la intención de inducir a alguien al error. El mentiroso conoce el verdadero estado de cosas y, por las razones que sea, hace una simulación de hechos falsos. Alguien puede ser arrastrado al error incluso con verdades. Lo decisivo en primera línea es la intención. Mentir es un acto intencional. Se funda en la libertad, o sea, en el hecho de que la conciencia humana puede rebasar la realidad, distanciarse de ella, encubrirla y rechazarla. Una conciencia puede simular algo a otra, y conseguir así que una nada se convierta en ser y, a la inversa, que un ser se convierta en nada.

Es evidente que, en este sentido, la política de Hitler está llena de mentiras. Se sirvió sin escrúpulos de todo tipo de demagogias. Y en *Mi lucha* justificó explícitamente la mentira como medio para imponer fines superiores. Pero estos fines mismos, el demencial sistema antisemita y su traducción a la práctica, o sea, el programa de aniquilación, no eran para él ninguna sarta de embustes. Creyó en tales fines y consiguió que otros creyeran en ellos, produciendo así la disposición a matar.

En la política de Hitler, la locura destruye la realidad. Eso es más que una simple mentira en el sentido de la negación de la realidad, y también es más que inducción al error. Ahí está la catástrofe de la libertad.

La libertad incluye la capacidad de cambiar la realidad según patrones que no proceden ellos mismos de la realidad, sino del mundo de lo imaginario. Y ¿qué es imaginación? ¿Es solamente la materia a partir de la cual se hace el arte? El mundo imaginario es aquel que nos «figuramos». Es una imagen, la cual no constituye una copia, sino que se pone en lugar de la realidad. Es un segundo mundo, que, sin embargo, puede dirigir e incluso dominar la conducta en el primer mundo. La imaginación se sirve de materiales que forman parte de nuestra vida: experiencias, impresiones, obsesiones, deseos. Pero lo que engendra a partir de ahí es algo nuevo, que puede oponerse también a la restante realidad. El pensamiento nunca logró solucionar el problema de las imágenes, y en la actualidad, con el diluvio de imágenes en los modernos me-

dios de comunicación, donde se arremolinan en mezcla recíproca la imaginación y la realidad, está aún más lejos de resolverlo.

Todo sería mucho más sencillo si la conciencia no fuera otra cosa que ser consciente, si no fuera capaz de desgajarse y no pudiera figurarse su propio mundo. Pero la conciencia es «libre» también en este sentido. Vive en el mundo real y en muchos mundos posibles, sin poderlos distinguir con seguridad. En este sentido la conciencia es «una falta de ser» (Sartre) y, por otro lado, goza a la vez de una desbordante productividad. Puede pronunciar un *fiat* semejante al divino y a partir de la nada llamar una realidad a la vida. Los judíos no eran lo que Hitler «veía» en ellos. Pero los transformó de acuerdo con su visión; los «vio» como bacilos y los hizo matar como bacilos. E incluso aquellos que cooperaron, o permitieron con indiferencia que los hechos se produjeran, «vieron» así entonces a los judíos o, por lo menos, actuaron en correspondencia con semejante forma de ver. A esto se le llamaba antes «obcecación».

En *Mi lucha*, Hitler niega explícitamente la posibilidad de una verdad objetiva. Tiene el objetivismo por una típica «somnolencia de la humanidad». También en asuntos de conocimiento hay solamente una subjetividad vivida con mayor o menor poder, que a su vez se funda en el hecho contingente de pertenecer a una determinada raza. Max Weber había señalado como característica de la modernidad el hecho de que, en la medida en que crece la racionalidad de los medios, se pone de manifiesto que los fines mismos no radican en ninguna racionalidad vinculante. Éstos pertenecen a los dioses privados y los demonios domésticos. Y puede suceder, de acuerdo con el peligro resaltado por Max Weber, que los demonios salgan de las cuevas privadas y tomen en sus manos la dirección del mundo de los medios racionales. La modernidad desencantada amenaza con traer un nuevo encantamiento centrado ahora en los medios racionales. Las obsesiones se convierten en misiones, que echan mano de los medios con cálculo frío.

En su intento de lograr que la Ilustración se aclarara acerca de sí misma, Kant ya topó con las bases no racionales de la razón cuando, examinando minuciosamente la razón y la obra de sus reglas, descubrió la imaginación. Y la descubrió no como

una facultad junto a la razón, sino como fundamento vertiginoso de la misma. ¿Por qué utilizamos el adjetivo «vertiginoso»? Porque la imaginación no es ningún fundamento, sino un abismo. El abismo de la imaginación condena a la irrealidad todas las relaciones supuestamente bien fundadas de la realidad. En la imaginación la razón roza la locura e incluso se mezcla con ella. ¿Es quizá la razón solamente una locura «regulada»? En caso afirmativo, ¿por qué medio está regulada? En la razón científica, ¿está regulada por la disposición a prestar atención al aplauso de las cosas? Y en la razón moral, ¿se regula por la disposición a vivir y dejar vivir?

Permanezcamos todavía un instante en la moral. Si la fundamos en la imaginación, aquélla se muestra como una ficción útil para la vida. La fundamentación última de la moral es la voluntad que la quiere. Hay que querer figurársela para que ella guíe y oriente la vida. Tomemos, por ejemplo, el «valor» de la dignidad humana. «Todos los hombres han nacido libres e iguales en dignidad y derechos», proclama el artículo primero de la Declaración General de Derechos Humanos. Pero, de hecho, ¿nace el hombre dotado de dignidad tal como nace dotado de miembros corporales? Es evidente que no. La «dignidad» es reconocida, pero ¿qué instancia la reconoce? Hoy decimos que esta instancia es la sociedad. La sociedad se figura y hace obligatorio el principio de que hay que tratar al hombre y, por cierto, a todos los hombres, como seres que tienen «dignidad».

Ahora bien, no carece de motivos la impresión de que es demasiado débil la fundamentación de la dignidad humana en un acuerdo social. El simple pacto convierte la dignidad humana en algo contingente. Y contingencia significa: lo que existe, podría igualmente no existir, no es necesario. La «dignidad» no ha de fundarse en las arenas movedizas de los acuerdos y las mayorías cambiantes. El sistema de Hitler demostró que es posible denegar esta dignidad a una determinada categoría de hombres y eliminarlos como insectos. Y se puso además de manifiesto que, en una sociedad moderna, es posible incluso movilizar para tal fin a las masas y emplear como instrumento un mecanismo social altamente complejo. Por tanto, no hay dignidad humana, sino que en todo caso ésta tiene validez. Y solamente mientras tiene

validez y donde la tiene, hay también dignidad humana. Cuando la Ley Fundamental de la antigua República Federal de Alemania califica de «inviolable» la dignidad del hombre y la sustrae explícitamente a la decisión de una mayoría democrática, sin duda hace el intento de erigir un tabú sagrado en un mundo secularizado. Una decisión democrática se convierte en un asunto que en el futuro ha de estar sustraído a la decisión social. Estamos, pues, ante un intento de fundar la dignidad humana no sólo en la imaginación social, sino en Dios o, más exactamente, en lo que queda de Dios, a saber, una instancia de fundamentación última, la razón moral que hace valer su autoridad.

En realidad, se trata de un poder social que permite a la razón hacer valer su autoridad. Se puede dar al problema el enfoque que se quiera, pero la fórmula de la inviolabilidad siempre descubrirá a la vez que ésta representa una obligación. La dignidad se declara inviolable precisamente porque se ha puesto de manifiesto y se muestra siempre de nuevo en qué medida es vulnerable. El sistema de Hitler extrajo las consecuencias más crueles de la caracterización de Nietzsche, que consideraba la dignidad humana como un «concepto de la alucinación». Si hay una decisión a favor de la dignidad humana, también es posible una decisión en contra de la misma. Y Hitler tomó esta decisión, no en secreto, sino en una «conspiración a plena luz del día» (Hannah Arendt), en el escenario público y con el aplauso de una gran parte de la nación.

Hitler es la última desinhibición de la modernidad. Sabemos desde entonces en qué medida la realidad humana carece de suelo firme, que en ella sólo hay obligaciones si se les otorga validez, que las promesas sólo adquieren vida bajo el supuesto de que sean respetadas; que solamente podemos prometernos algo de la propia vida si recibimos la asistencia de los otros. Y desde entonces se puede barruntar también qué significa propiamente la «muerte de Dios». Cuando uno está abandonado por todos los espíritus propicios y ha perdido las buenas razones, tiene que producirlas por sí mismo. Cuando se deja de creer en Dios, no queda más remedio que creer en los hombres. Y entonces quizá se haga el sorprendente descubrimiento de que era más fácil creer en el hombre cuando se hacía el rodeo a través de Dios.

16

El hecho de que haya podido darse el sistema de Hitler sigue poniendo en apuros cualquier forma de fe constante en el hombre. Hitler realizó lo que Kafka presenta en *El proceso* como lo completamente aterrador, a saber: «Que la mentira se convierte en el orden del mundo».

Los fines supremos que Hitler se propuso —la aniquilación del judaísmo, la sumisión y el exterminio de los pueblos del Este, el cultivo de la raza «aria»— son bárbaros en sí mismos y, medidos con los valores fundamentales de la civilización occidental, son una pura «mentira». Pero, de todos modos, no lo son en el sentido de una inducción intencionada al engaño. Pues precisamente estos fines eran los que Hitler quería conseguir; no había ninguna simulación. Todo medio para ello le parecía legítimo, también las mentiras de la demagogia. En *Mi lucha* escribía que «las masas quieren ser engañadas de la forma más desvergonzada».

¿Puede aplicarse a Hitler el modelo del Gran Inquisidor de Dostoyeski, tal como ha sugerido Peter Sloterdijk? Para el Gran Inquisidor vale la fórmula de que «el fin santifica los medios». El «cinismo de los medios» sirve «al moralismo de los fines». Los fines mismos tienen validez como algo «sagrado» y sólo por eso pueden también santificar los medios. El Gran Inquisidor quiere «lo mejor» para el hombre. Está dispuesto a quemar al Cristo que ha vuelto porque cree saber que el hombre está sobrecargado con la libertad del cristiano y el precepto del amor. Cristo, en cuyo nombre domina el Gran Inquisidor, trajo a los hombres algo que no es lo «mejor», pues es demasiado bueno para ellos. En efecto, los hombres nada temen tanto como su libertad. Pre-

fieren la seguridad. «¡Salvadnos de nosotros mismos!», piden a los guardianes de la institución eclesiástica. En diálogo con el Cristo que vuelve, afirma el Gran Inquisidor: «Te juro que el hombre es más débil y mezquino de lo que tú has pensado [...]. En tu alta estima hacia él has actuado como si ya no tuvieras ninguna compasión con él [...]». Las palabras de Cristo: «No sólo de pan vive el hombre», carecen de verdadera compasión. Se tiene compasión del hombre cuando se le da pan, pues no conoce una necesidad superior. Y cuando esta necesidad no se satisface, se quiebra la vida moral. El Gran Inquisidor argumenta como los que, apelando a la miseria del paro, justifican a los hombres que siguieron a Hitler. No hay que hacerse ilusiones: el hombre cometerá los peores delitos con tal de poder comer su pan. El Gran Inquisidor actúa sobre la base de esta seguridad, y defiende la institución eclesiástica, pues quiere proteger a los hombres frente a una sobrecarga. Por tanto, no defiende la institución en la misma forma en que Agustín —con quien a primera vista podría parangonarse— había fundado la necesidad de la Iglesia. La Iglesia de Agustín debía prestar apoyo a la esperanza de la redención y al peregrinaje hacia el final de los tiempos, así como dar estabilidad terrestre al impulso ascensional del alma. Agustín recurrió a la libertad humana y quiso hacerla concordar con los grandes acontecimientos. El Gran Inquisidor, en cambio, ya no quiere incitar a los hombres hacia grandes proyectos, sino ayudarles a conseguir una felicidad moderada. Son para él el animal de rebaño; y pueden seguir siéndolo.

Pero Hitler no se conformaba con esto. Quería ganarse a las masas para su «gran» proyecto. La visión del Gran Inquisidor, según la cual al final de la historia «mil millones de niños felices» poblarán la tierra, dominados por unos pocos que los han atraído a su modesto paraíso, no es la de Hitler. Para él semejante gozo era puro nihilismo. A su juicio, el fin supremo no es la felicidad, sino la fuerza victoriosa en la palestra de la historia. Pretendió poner fin a la «danza del becerro de oro», romper la «majestad del dinero»; «las costumbres y el derecho, la buena administración y la cultura», dice, pueden ser «cosas hermosas», pero a la postre resultan nulas. En la lucha de los pueblos lo único que cuenta es ganar la «copa alpina» del dominio mundial.

Frente al nihilismo usual, Hitler oponía los juegos asesinos del poder, el nihilismo consumado. A diferencia del Gran Inquisidor, en Hitler nada queda del moralismo de los fines. Quiere aniquilar todo el mundo moral; el fin supremo es el poder y la fuerza, nada más. Está persuadido de que los juegos asesinos del poder permiten una mirada al secreto profesional de la historia. Sólo la soportan las naturalezas fuertes. Poco antes de su suicidio, declaró con toda seriedad que el pueblo alemán no se había mostrado digno de cumplir la tarea pensada para él.

He aquí una vez más las palabras que E.T.A. Hoffmann hace pronunciar a su tirano en el instante de una epifanía sombría:

«¡Locos!, ¿qué buscáis por encima de mí? ¡Desierto es el espacio sombrío allá arriba, pues yo mismo soy el poder [...], y vosotros os hundís aniquilados en el polvo!».

Pero ¿qué giro tomará esta historia si el espacio sombrío allá arriba no está vacío, o si por lo menos una fe se resiste a este horror del vacío, una fe que es suficientemente fuerte para dejarse conducir al absurdo?

«El libro de Job, el libro del destino de nuestro pueblo, como ninguna otra cosa que haya sido escrita jamás en la tierra, es un libro de la vida y de la confianza en la vida, más allá de pinzas férreas de sufrimiento y placer, de bien y mal, que son la posesión firme del hombre.» Margarete Susman escribió estas palabras en 1946, en su obra *El libro de Job y el destino del pueblo judío*. Se trata de un documento judío que busca la certeza después del Holocausto, a través de una meditación dedicada a Job y a la pregunta de si en este «instante de catástrofe mundial» también el Dios de Israel ha sido quemado. Margarete Susman vuelve a plantear la pregunta de Job a un Dios que se sustrae. Job se acurruca en las cenizas de su vida y desespera del orden de las cosas. Esta desesperación, nada más y nada menos, es para Margarete Susman el resto irrenunciable de la fidelidad a un Dios que se ha retirado a la oscuridad, y a un orden del mundo que ha quedado perturbado. «El mundo está cegado por un mal sin medida», escribe Susman, indicando con ello que el reciente horror no ha producido la suficiente consternación.

Volvamos a la vieja historia de Job.

En la historia del pecado original el mal se cifra en el alejamiento de Dios. En la segunda historia, la de Caín y Abel, se cifra en la enemistad entre los hombres. Caín mata a su hermano Abel por envidia. Mientras que Dios en el pecado original se limita a «permitir» la ofensa humana, en el drama de Caín está implicado más estrechamente. ¿Por qué acepta el sacrificio de Abel y no el de Caín? La simetría de sacrificio y gracia se ha perturbado. En el comportamiento de Dios no puede descubrirse ninguna justicia.

La mala acción de Caín, ¿no es también una consecuencia de la injusticia de Dios? En la historia de Noé aparece un Dios que duda de su creación por causa de la maldad de los hombres. Se arrepiente y quiere aniquilarlos con un gran diluvio, aunque hace una excepción con Noé.

El Dios que actúa en esta historia no es el motor inmóvil de Aristóteles, no es el Dios de una pureza alejada de la vida, sino un Dios que une en sí todas las fuerzas operantes de la vida, las oscuras y las claras, las buenas y las malas. Como Dios uno y exclusivo, abarca la vida entera. Con este Dios, la vida se santifica en su ambivalencia y carácter abismal, en sus aspectos angustiosos y gratificantes, en sus logros y fracasos. Así están las cosas por lo menos en lo relativo al Dios de Job.

Job era un hombre piadoso, «temía a Dios y evitaba el mal». Era un hombre en estado de prosperidad económica y bienestar corporal. Dios se siente orgulloso de este «siervo». E incluso se ufana un poco de él en una reunión en el cielo a la que asiste Satán. Este Satán no es un adversario de Dios, sino un auxiliar escéptico. Provoca a Dios para que haga un experimento. Le dice: «¿Crees tú que Job teme a Dios sin motivos? Tú le has puesto a buen recaudo su casa y todo lo que tiene alrededor. Has impartido tu bendición a la obra de sus manos y sus bienes se han dilatado en el país. Pero extiende tu mano, toca todo lo que él tiene, y verás como te vuelve la cara».

Dios se deja arrastrar a una especie de apuesta. Deposita su confianza en la piedad de Job, y Satán apuesta por la persuasión

de que esta piedad no se mantendrá firme bajo la presión del dolor.

Puede comenzar, pues, el experimento con el hombre. Los rebaños de Job, las ovejas, las vacas, los camellos, son aniquilados, perecen los siervos e igualmente los hijos e hijas. Job lo pierde todo y al final también su salud. Su cuerpo está desfigurado por «malignas supuraciones desde la planta del pie hasta la coronilla». Job está sentado en las cenizas y se rasca. Sólo le ha quedado su mujer. Pero ésta no significa ninguna ayuda, lo aleja de sí y le dice: «¿Te mantienes firme todavía en tu piedad? ¡Abjura de Dios y muere!».

Al principio, Job soporta el dolor con entereza. «He salido desnudo del cuerpo de mi madre y volveré a partir desnudo. El Señor me lo ha dado, el Señor me lo ha quitado; ¡bendito sea el nombre del Señor!» En este primer acto del experimento con el hombre leemos que Job no hizo «nada insensato contra Dios». Pero esto cambia. Job comienza luego quejándose de su destino con la frase: mejor sería no haber nacido, frase pronunciada con diversas variantes a manera de letanía. Esta queja se convierte en una acusación contra Dios en el instante en que entran tres amigos y abordan la cuestión de una teología del Dios justo. Afirman que la desdicha de Job, lo mismo que todo mal en el mundo, es un castigo de Dios por la injusticia cometida. Exhortan a Job a que deje de quejarse y reflexione sobre sus pecados y su culpa. Para los amigos teólogos, Dios no puede menos de ser justo. Por tanto, la culpa tiene que estar en Job. Job se rebela contra esto y por ello sus quejas se convierten en acusaciones. Quiere soportar el dolor, pero no la conciencia de haberlo merecido. «Si digo que soy justo, él me condena, y si soy inocente, él me pone en la injusticia. ¡Yo soy inocente!»

Cuando la queja de Job se transforma en una acusación, su caso pasa a ser un problema del mundo. Job acusa a Dios de que éste haya permitido un mundo moralmente desordenado. ¿Por qué viven, pues, los pérfidos? Envejecen y aumentan sus bienes. Y ¿por qué pasan hambre los pobres? No porque sean impíos, sino porque los ricos los oprimen. Éstos hacen que los despojados vayan desnudos y quitan las gavillas a los hambrientos. Los pobres tienen que moler aceite ajeno y no retienen nada. Pisan

sus propios lagares y padecen sed. Los impíos «hacen suspirar a la gente en la ciudad y dejan gimiendo el alma de sus víctimas, pero Dios no los derriba [...]. Cuando nace el día se levanta el asesino, y estrangula a los pobres y necesitados; y por la noche es como un ladrón». Esto sólo permite una conclusión: «El malo se conserva en el día de la depravación, y permanece en el día de la ira». Dios hace perecer a los justos y a los injustos, sin deferencias con la persona. El justo no recibe ninguna recompensa; se rompe «como un árbol podrido».

Contra esto argumentan los amigos teólogos. En lugar de sentarse en las cenizas y desesperarse con él, aducen sus buenas razones. Para Job el orden del mundo está perturbado, los amigos, en cambio, como no han sido sometidos a ninguna prueba todavía, defienden con firmeza la existencia de un orden. El mal, dicen, sólo puede ser un castigo. Job ha de confesar su culpa, tiene que dejar de aferrarse a su propia justicia. Los amigos teólogos hablan de un Dios justo. Job, por el contrario, ya no puede descubrir la justicia de Dios. ¿Es Dios injusto, arbitrario, delirante? En todo caso es un Dios insondable, que en su comportamiento contradice al nexo calculable de delito y castigo. Este Dios se esconde, ya no se le puede dirigir la palabra. «Si yo lo llamo y me responde, no creo que él oiga mi voz.»

Para Job, este Dios se ha retirado de tal manera a su abismo insondable, que parece como si ya no existiera. Pero no hay duda de que no es como los amigos teólogos se lo imaginan. Los males que Job padece se convierten para él en el mal, porque tiene que experimentarlos como un destino injusto. La imagen del mal inexplicable y del Dios insondable se confunden entre sí. Dios deja de ser un fundamento y se ha convertido en abismo. Sobre los discursos de su amigos teólogos dice Job: «Vuestras sentencias son sentencias de ceniza, vuestros baluartes serán como un montón de barro».

Si Job quisiera aferrarse a la imagen del Dios justo, en definitiva habría de renunciar a su fe en Dios, pues no hay duda de que este Dios ha confiado el país a los «impíos».

Pero al final de la historia de Job vuelve a hacer acto de presencia Dios mismo. Su manera de comparecer resulta sorprendente, pues no intenta demostrar la justicia del mundo, sino que

alardea de su poder. Se reviste del poder demoniaco de un Dios de la naturaleza. Desde el punto de vista de la injusticia, de la que Job se queja, este alarde de omnipotencia no es más que una coartada. Dios elude, no responde a la acusación de Job y, por supuesto, deja de lado también los discursos de defensa de los amigos teólogos.

Dios responde desde la tormenta. Responde a las preguntas de Job con una cascada de preguntas contrarias. Todas están templadas por el mismo tono: «¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra? ¡Dilo, si tienes de ello ciencia! ¿Sabes tú quién le ha señalado la medida, o quién ha tendido sobre ella la cuerda de medir?».

Primero Job había iluminado punto por punto la conducta de su vida y la había valorado moralmente. A este registro moral responde Dios tirando de todos los registros de su poder sobre la naturaleza. Conjura un mundo terrorífico, sublime, violento, un mundo que es todo menos una cosa: no está ordenado de cara al hombre. Es un universo despiadado, carente de todo sentido. No lo podrían describir mejor los materialistas y naturalistas. De ahí que Ernst Bloch, en sus consideraciones sobre Job, hable del «ateísmo moral» de este discurso sobre Dios. Para demostrar su majestad Dios aduce hipopótamos, búfalos, rinocerontes, y repite el estribillo: «¿Tienes tú un brazo como Dios, y puedes tronar con la misma voz que él?».

Job ya había presentido que Dios puede ser atronador, pero quería saber si este Dios, supuesto ya que no sea justo, es por lo menos misericordioso. Pero éste se regala con la descripción de su terrible mundo animal. Quiere impresionar, especialmente con el dragón, y pasa a los detalles: «¿Quién puede abrir la mandíbula de su rostro? ¡Terribles están dispuestos los dientes a su alrededor!».

Job capitula ante el Dios del espanto. Pero su «devoción», acerca de la cual había afirmado que no quería «desviarse», no puede consistir en eso. La exhibición de Dios no es otra cosa que una intimidación a través de los poderes inconscientes de la naturaleza, en los cuales actúa Dios, si bien de manera ciega, pues no hay en ella consideración por las personas. Y, sin embargo, Job se mantiene piadoso a pesar de todos los espantos. Esta devoción no

se basa en buenas razones; más bien, se mantiene sobre un abismo. Es una devoción que tanto se refiere a un Dios como se protege de él. Con su devoción, Job intenta alisar la contradicción en Dios. Protege a Dios frente a sí mismo. Quiere preservarlo de hundirse en la condición de un demonio de la naturaleza.

La historia de Job es uno de los textos tardíos del Antiguo Testamento; surgió probablemente en el siglo tercero o cuarto antes de Cristo. Es el tiempo del espíritu helenístico y de la ilustración judía. De todos modos, en el fondo del poema de Job hay una tradición más antigua, que en parte ha sido elaborada en la forma del texto que ha llegado hasta nosotros.

Los contornos de la figura de Job se agudizan al contemplarla desde el fondo del mundo helenístico, donde triunfa la figura de Epicuro, que escenifica un tribunal de teodicea, es decir, un tratado sobre la justificación de Dios a la vista del mal en el mundo, dictando sentencia contra Dios. Epicuro aleja a los dioses del mundo precisamente por causa del mal. Los males afectan por igual a justos e injustos, piadosos e impíos. Por tanto, en los males que pesan sobre los hombres no puede reconocerse ningún sentido justo. Epicuro argumenta que, lógicamente hablando, hay cuatro posibilidades. O bien Dios quiere eliminar el mal y no puede. O bien puede y no quiere. O bien no puede ni quiere. O bien puede y quiere hacerlo. Epicuro examina a continuación estas cuatro posibilidades.

Si Dios quiere eliminar los males, pero no puede, es débil, carece de omnipotencia y, por tanto, no es Dios.

En el segundo caso: Dios podría acabar con el mal, pero no quiere; habríamos de decir que Dios es un ser envidioso. Él mismo sería un mal, e incluso el peor de los males. Denomínese como se quiera a un ser así, pero ciertamente no es Dios.

Si se diera la tercera posibilidad, la de que Dios no puede ni quiere eliminar los males, sería tan envidioso como débil. No podría irse a ninguna parte con un ser así.

La cuarta posibilidad —la de un Dios que quiere extirpar los males del mundo y puede hacerlo— merece descartarse por la sencilla razón de que contradice a la realidad. Existe el mal. Por tanto, no puede haber un Dios que quiera y pueda eliminarlo.

Recorridas las cuatro posibilidades lógicas, se pone de mani-

fiesto que no hay ningún Dios, ni débil, ni envidioso, ni débil y envidioso. No obstante, Epicuro atenúa esta consecuencia en la medida en que se muestra dispuesto a admitir la existencia de dioses que lleven su propia vida y no se preocupen de nosotros. Ni inquietarían a los hombres ni los consolarían. Si existen, carecen de importancia. No tiene sentido dirigirles plegarias. A este respecto, Epicuro hace el comentario mordaz: «Si Dios quisiera dar cumplimiento a las oraciones de los hombres, hace tiempo que habrían perecido todos ellos, pues constantemente suplican muchos males unos contra otros».

Epicuro era un materialista y un atomista. Se apoyaba en la filosofía de la naturaleza de Demócrito, para quien la realidad constaba de un torbellino de minúsculas partículas materiales, conglomeradas entre sí, surgiendo las cosas y los seres vivos según la casualidad de su aglomeración. Supuesta la existencia de tales partículas, el resto se desarrolla con necesidad. Y se trata de una necesidad ciega, no penetrada por ningún «sentido», de un mecanismo ciego, que no está determinado por ninguna providencia ni destino alguno. El orden del mundo en conjunto carece de importancia moral. Revisten importancia moral tan sólo las técnicas de la vida, con cuya ayuda el hombre se crea su isla de dicha en medio de un universo despojado de todo sentido. En un universo sin sentido se afirma un pequeño mundo con sentido en torno al hombre, pero sin un Dios que lo dirija todo. Hay tanta justicia como los hombres permiten en su relación recípoca. No hay un orden justo del mundo con garantía suprahumana.

Volvamos de Epicuro a Job. Job, a quien acaecen tantos males, se muestra desesperado frente a Dios, aunque sin dudar de él. Se aferra a la propia devoción. ¿De qué tipo es esta devoción?

Ernst Bloch ensayó la siguiente respuesta: el Dios al que Job se adhiere con firmeza no es el mismo que aquel a quien se dirigen sus acusaciones. En las quejas de Job se renuncia al antiguo Yahvé, el Dios del fuego y la devastación, una especie de duende divino. Se retira el crédito al antiguo Dios, para remitirse a un Dios venidero. Citemos la formulación matizada de Bloch: «Una vez que se produce el éxodo de Israel desde Egipto y que Yahvé sale de Israel, también Job se sale de Yahvé». ¿A qué Dios se dirige ahora Job, a qué Dios tiene devoción?

Bloch toma el famoso pasaje donde Job exclama: «Pero yo sé que mi redentor vive; y como el último él se alzará sobre el polvo». La investigación bíblica de finales del siglo XIX —en la que Bloch se apoya— ha descubierto que la palabra hebrea *goel* no puede traducirse por «redentor». En este contexto, *goel* significa, más bien, el pariente más cercano, que tiene el deber de vengarse de la muerte de un asesinado. En el libro de Moisés *goel* es el que cumple la «venganza de sangre». En su desesperación, Job invoca a un Dios de la venganza, que arregle de nuevo el orden loco del mundo y haga justicia a Job. Bloch dice: «El amigo que busca Job, el pariente, el vengador, no puede ser el mismo Yahvé contra el que él invoca al vengador».

Según Bloch, Job no siente devoción por este Dios ufano de su poder sobre la naturaleza, por este «Dios enemigo»; más bien, lo rechaza, se rebela contra él. Pero conserva su devoción en la medida en que, después de este Dios y más allá de él, piensa en otro Dios, reparador, justo y misericordioso, al que invoca y en el que deposita su confianza. Job se apoya en un Dios venidero, en un Mesías.

Así, la historia de Job encaja perfectamente en la filosofía mesiánica de Bloch, en la del éxodo del mundo alienado. Pero hemos de preguntarnos si eso no representa una solución demasiado sencilla del problema. El desdoblamiento de la imagen divina en un Dios «salvaje», demoniaco, indiferente ante las exigencias de un orden justo del mundo, e incluso adverso a ellas, por una parte, y un Dios redentor, un vengador de la injusticia, un mesías, un Dios venidero, ¿no encubre precisamente lo que la historia de Job quiere retener, a saber, la imagen del Dios abismal, en el que están unidas todas las fuerzas de la vida, las buenas y las malas, las claras y las oscuras? ¿No es a este Dios abismal a quien Job se refiere con la sencilla frase: «Si hemos recibido de Dios el bien, por qué no hemos de aceptar también el mal»?

Así entendida, la piedad de Job no sería una devoción del intercambio justo, del cambio de la obediencia creyente por la dicha y la retribución; no sería una devoción del dar y tomar, sino de la entrega, del gasto de las propias fuerzas. Job siente su pertenencia a Dios aun cuando haya desesperado de él. Es posible

desesperarse sin dudar. Cumple eso el hecho de la pasión. Lo que une a Job con su Dios es una pasión, que de hecho también produce dolor. De todos modos, esta devoción apasionada no tiene su fundamento en una conciencia ansiosa de ser retribuida.

Al final, en la historia de Job la pasión será retribuida, pero Job no tiene conciencia de esto mientras él sufre. La reparación final: «Y el Señor dio a Job dos veces más de lo que tenía», merma el radicalismo de esta historia. El Dios abismal, al que Job se ha aferrado en su desesperación, se transforma al final en un *deus ex machina* que endereza de nuevo el mundo enloquecido.

Pero no es este final armónico el que ha tenido una repercusión tan poderosa en la historia occidental por lo que se refiere a Dios y el mal en el mundo; más bien, ha influido ejemplarmente la desesperación de Job ante Dios y su rechazo de la justificación teológica aducida por los amigos.

Entre las quejas de Job se incluye la siguiente: «Pues [Dios] no es un ser como yo, al que yo pueda responder, de modo que ambos pudiéramos comparecer a juicio. No hay entre nosotros ningún juez que ponga la mano sobre ambos». Pero precisamente este tribunal de arbitraje entre Dios y el hombre es el que a principios del siglo XVIII establece la teodicea de Gottfried Wilhelm Leibniz, un devoto de la razón. Dios y el orden entero del mundo tienen que ser examinados y han de justificarse ante el tribunal de la razón. Leibniz encuentra aquel «juez» entre Dios y el hombre que Job echaba de menos con dolor. Ahora bien, como el Dios que es llevado aquí ante los límites de la razón es el que ésta ha aderezado a su gusto, Kant podrá decir más tarde acerca del mencionado proceso de la teodicea que la razón aparece aquí con las tres funciones: es el acusado, como Dios de la razón; es el acusador y en definitiva es también el defensor. Podría decirse que Leibniz se sitúa frente a Job y se pone del lado de los amigos teólogos, si bien con argumentos modernizados.

En 1710 aparece *La teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.* En esta obra, Leibniz responde al filósofo francés Pierre Bayle, que a su vez se apoya en la tesis de Epicuro según la cual el mal en el mundo excluye la existencia de un Dios omnipotente y bondadoso. Bayle no men-

ciona a Epicuro para negar la existencia de Dios, pero la relega a un ámbito de experiencia que por principio no puede ser alcanzado por la razón. La construcción racional del mundo y la fe revelada se separan. Para la razón verificadora, dada la presencia del mal en el mundo y en el hombre, Dios no puede ser a la vez el omnipotente y el justo. Según Bayle, sólo la fe puede vivir con contradicciones que tienen que parecer absurdas a la razón. Antes de Pierre Bayle, Blaise Pascal ya había resaltado esto cuando sacaba a escena al «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» frente al «Dios de los filósofos».

Pero Leibniz quiere abarcar la totalidad con su razón. Quiere pensar una vez más al Dios de la razón, al «Dios de los filósofos». No se da por satisfecho con el dualismo entre fe y razón. El vínculo religioso es tan fuerte todavía en él que parece valer la pena reforzarlo, pero ya no es suficientemente fuerte para poder llevar a cabo este fortalecimiento por puras razones de fe. La razón tiene que asistir a la fe. Está tan vigorizada en su conciencia de sí misma, que se considera capaz de esta asistencia. Con ello la defensa de Dios, es decir, la teodicea, se convierte a la vez en una logodicea, en una defensa del «logos». La razón se dispone a demostrar que puede comprender el todo del mundo, incluidos el mal y Dios. La teodicea puede haber sido proyectada para la gloria de Dios, pero es también la obra de una razón triunfante. De ahí también el tono de buen humor en un escrito sobre un tema tan aciago.

Leibniz es un espíritu metafísico, pero representa también el universo entero de las ciencias naturales y matemáticas de principios del siglo XVIII. Por eso, conoce con toda precisión una amenaza que él, ciertamente, no denomina el «mal», pero que dio el auténtico empuje para su teodicea. Es el peligro de que el pensamiento de las ciencias naturales desplace lo carente de sentido al fundamento del mundo. Las ciencias naturales exactas están estableciendo ya un principio de causalidad que no conoce ninguna causa final, sino que trabaja solamente con causas eficientes. Así se ofrece la imagen de un mundo en el que sin duda todo sucede con necesidad explicable, pero sin sentido ni fin. Es la necesidad «ciega». Semejante necesidad «ciega» se toca con el principio de la casualidad bajo el aspecto de la carencia de sen-

tido. Y Leibniz se ve incitado precisamente por la posibilidad de un mundo carente de sentido. Ahí está la auténtica provocación, e incluso podríamos decir el auténtico mal. Por eso, Leibniz argumenta contra un Dios en el que ve tan sólo un revestimiento del principio de la «necesidad ciega» o de la «casualidad». Así es el Dios de la necesidad tal como lo concibió Espinosa, un Dios de la «omnipotencia ciega, del cual brota todo con necesidad». Y también sería del mismo estilo el Dios de la casualidad, de la arbitrariedad, tal como lo pensó, por ejemplo, Calvino. Leibniz sostiene: «Pero una voluntad que se dejara mover siempre por la casualidad, apenas sería mejor para el gobierno del mundo que la cooperación casual de los átomos, sin existencia de ningún tipo de divinidad».

El fundamento divino del mundo no puede ser una necesidad ciega, pero tampoco una poderosa voluntad arbitraria. Tiene que ser un Dios libre, y eso implica que no sólo es la causa eficiente de todo, sino que persigue además determinados fines. Ahora bien, estos fines no han de ser «arbitrarios», sino que deben corresponder a la «naturaleza de Dios», a una naturaleza que pueda reproducirse racionalmente. La naturaleza de Dios es definida como «bondad». Por tanto, Dios, en una especie de reflexión sobre sí mismo, y a la vez con libertad, produce un mundo bueno. Aun cuando las relaciones particulares del mundo parezcan refutarlo, hay un fundamento bueno del mundo, más allá de la necesidad ciega y de la arbitrariedad. Este fundamento del mundo no puede ser objeto de fe, sino que también ha de poder comprenderse.

Ahora bien, es muy distinto que el «sentido» y la «bondad» del mundo se defiendan contra el naturalismo y el mecanicismo, o sea, contra la negación teórica del sentido en el mundo, o bien que las argumentaciones en favor del sentido vayan dirigidas contra la desesperación de un hombre que, como Job, padece injustamente y por eso desespera de Dios. Hay una desesperación cálida, existencial, del orden divino del mundo, y hay una respuesta fría, teórica, a la pregunta por la bondad del mundo.

La argumentación de Leibniz no llega hasta esta desesperación caliente. De buen humor y con la cabeza fría, toma en consideración las dudas teóricas. Pero al desesperado apenas se le

ayuda con el pensamiento de que el individuo «apenas es nada» en comparación con el orbe terrestre o con el «espacio enorme de las regiones estelares», y de que, en consecuencia, los males que le afectan se reducen asimismo «casi a una nada» en comparación con los bienes existentes en el universo. Al desesperado, ese pensamiento le producirá más bien indignación, pues el dolor personal le oscurece todo ese espacio restante del mundo, y se preguntará con tanta mayor desesperación por qué en la gran armonía de las esferas le toca a él precisamente la disonancia.

Por tanto, la argumentación de Leibniz sólo podrá seguirse si prescindimos de nosotros mismos, si nos situamos fuera del mundo pensado. De ahí que Leibniz recomiende conceder al mal tan poca importancia como sea posible.

Lo que incita a la gran construcción de un nexo armónico de todas las cosas no es el sufrimiento por causa del mundo, sino una pasión de la razón. Se identifica con la función del arquitecto del mundo el que, como Leibniz, reproduciendo conceptualmente las conexiones, al final declara: este mundo es el «mejor de todos los mundos posibles».

Lo dicho implica que el mundo, aun cuando no sea «bueno» en su entera totalidad, ostenta, sin embargo, una proporción óptima entre las cosas «buenas» y las «malas». Leibniz se imagina a Dios como un programador. No produce todos los detalles particulares del mundo, sino que forma en su espíritu posibles programas y entre ellos escoge el «mejor». Todo programa posible tiene su propia lógica, una distribución necesaria en cada caso de luz y sombras, bienes y males, acción y padecimiento. Los elementos particulares del «programa» pueden cambiar, pero se mantienen constantes las reglas de enlace. Dios hubiese podido crear también un mundo en el que Bruto no asesinase a César, pero entonces la constelación anterior y posterior habría sido distinta. En su entendimiento infinito, Dios examina todos los programas posibles y escoge el mejor.

Que Dios escoja un «programa» significa que se vincula a la «lógica» interna del programa respectivo. (Leibniz concibe matemáticamente los pensamientos de Dios, y no es ninguna casualidad que él, como matemático, se convirtiera en uno de los fundadores de la ciencia de la programación.) Puesto que Dios se ata

a esta lógica, puede sin duda preverlo todo, pero renuncia a determinarlo todo previamente con sus detalles particulares.

El hecho de que Dios lo prevea todo, sin que de forma previa quiera determinarlo todo, se muestra, según Leibniz, precisamente en el problema de la libertad humana. Descubre en la libertad «una espontaneidad admirable», un regalo real de los dioses, si bien es inherente a ella el riesgo de que el hombre pueda equivocarse, fracasar e incluso volverse contra Dios. Dios no ha predestinado esto, que sucede por libertad, pero lo ha previsto. Y si lo ha previsto, ¿por qué no lo ha evitado? Sólo habría podido impedirlo si hubiese privado al hombre de libertad. Pero si le quería dar la libertad, tenía que «permitir» que el hombre también pudiera usar su libertad para la propia perdición. El concepto de «permisión» es decisivo en Leibniz. Dios permite el mal «concomitantemente», si va unido con necesidad a un bien. Leibniz aduce varios ejemplos a este respecto: no podríamos disfrutar de la luz si no hubiera tinieblas; sólo notamos que la salud es un «bien» cuando hemos estado enfermos. Por tanto, las tinieblas tienen que acompañar a la luz y la enfermedad a la salud. Y la libertad va acompañada por el riesgo de que el hombre se malogre a sí mismo. Por tanto, Dios no es responsable del mal que produce el hombre; lo permite solamente porque le concede la libertad. También podemos expresarlo así: la vinculación a la lógica interna de la libertad exige que se «permitan» los posibles riesgos de la misma.

El mundo es bueno en la medida de lo posible, no perfectamente bueno. Pues la perfección se da solamente en Dios. Cuando en la creación Dios se convierte a sí mismo en ser del mundo, sólo puede hacerlo en forma de una disminución. Allí siempre se mantendrá una falta de ser. Leibniz designa esta falta como «inercia». La bondad de Dios actúa en todas partes por igual, pero en el mundo hay diferencias relativas a la inercia, o sea, relativas al específico peso propio de los componentes del mundo. Algunas cosas son más pesadas, inertes, y menos receptivas que otras. Eso produce la impresión de que Dios mueve y toca las cosas con fuerzas diferentes, lo cual puede percibirse también como injusticia.

Leibniz esclarece este tema con una metáfora impresionante,

que aparecerá en diversos contextos: la corriente de un río arrastra diversas embarcaciones, unas más despacio, otras con mayor velocidad. ¿A qué se debe la velocidad diferente, puesto que la fuerza motriz es la misma? Las embarcaciones están cargadas con pesos diferentes. Dios es la fuerza de un movimiento, la corriente. Pero las cosas se mueven distintamente según su constitución, su peso y su inercia. Y puede incluso suceder que la inercia del corazón, la obstinación del espíritu y la pesada sensación de la melancolía conduzcan a la paralización casi completa de un ser. Se puede morir antes de estar muerto. Quien tenga una constitución así intentará enredar a otros en su morir prematuro. De esa manera se hace malo. En definitiva, la maldad no es otra cosa que la obstinación contra el gran torrente de lo vivo.

La teodicea de Leibniz hizo escuela en su época. Fue comentada e imitada en todas partes. Surgieron innumerables consideraciones que, en aras de la alabanza al creador (y sin duda también a la Iglesia oficial y a las autoridades), intentaban exponer hasta los detalles más nimios las admirables conexiones finales y su utilidad para el hombre. Así, en 1738 surgió, por ejemplo, la obra de cierto F.C. Lesser con el siguiente título: *Teología de los insectos, o Intento basado en la razón y la Escritura de mostrar cómo un hombre, por la consideración atenta de los insectos, que por lo demás acostumbran pasar inadvertidos, puede llegar al conocimiento vivo y a la admiración de la omnipotencia, la sabiduría, la bondad y la justicia del gran Dios.*

Pero el 1 de noviembre de 1755, día de todos los santos, tuvo lugar el gran terremoto que convirtió en escombros y cenizas la ciudad de Lisboa, y que enterró a muchos asistentes al culto divino bajo las ruinas de treinta iglesias destruidas. La magnitud de aquella catástrofe conmovió a Europa entera. El suceso mismo se convirtió en símbolo o, mejor dicho, en argumento. ¡Cómo podía permitir Dios algo así! En el «mejor de todos los mundos» se abrió el abismo de un acontecer sin sentido de la naturaleza, indiferente para con los hombres. Así le parecieron las cosas por lo menos a Voltaire, para quien el terremoto de Lisboa representó algo parecido a la vivencia de una conversión, pues antes había sido un partidario de Leibniz. En su poema sobre el «desastre» de Lisboa, aparecido en 1756, exclama:

«Elementos, animales, hombres, todo está en guerra. / Hay que conceder que el mal está en el mundo / [...]. / Átomos atormentados en este montón de lodo, / que la muerte devora y cuyo destino es un juego de azar. / Pero estos átomos están dotados de pensamiento, son átomos cuyos ojos, / dirigidos por el pensamiento, han medido el cielo; / arrojamos nuestro ser a la profundidad de lo infinito [...]».

La naturaleza no es ninguna fuente de moral, y las cosas no van mucho mejor con las otras fuentes de moral que brotan del hombre mismo. Voltaire describe esta situación en su famosa novela *Cándido o el optimismo,* donde desarrolla una sátira del mal moral. Cándido es acosado por un mundo de muerte y homicidio, engaño e hipocresía, estupidez y maldad. En medio de todo esto encuentra una y otra vez a Panglos, su maestro filósofo, que anda por el mundo con una corona de citas de Leibniz a su alrededor, aunque él mismo también tiene que soportar males. El protagonista es engañado y ultrajado, colgado en la horca, y descolgado cuando aún está con vida; viene a parar en la mesa de autopsias y finalmente acaba en galeras. En todo ello Panglos es el *pan-glosador,* el charlatán universal.

El programa de Voltaire para una vida en medio del mal es éste: «El trabajo mantiene lejos de nosotros tres males: el aburrimiento, los vicios y la penuria [...]. Trabajemos, pues, sin cavilar demasiado; es el único medio de hacer soportable la vida». Y así, la novela termina con la frase de Cándido: «¡Tenemos que cultivar nuestro jardín!». Gottfried Benn extraerá de aquí la moraleja: «¡Ser tonto y tener trabajo, ahí está la dicha!». Después de Voltaire, Kant publica en 1791 su crítica de la teodicea: *Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la teodicea.*

En este momento habían aparecido ya las obras principales de Kant: las tres críticas. Y estaba claro cuál tenía que ser la auténtica posición de Kant ante este tribunal de la teodicea; tenía que optar por no admitir a trámite. De la *Crítica de la razón pura* se deducía que la razón humana queda sobrecargada cuando se rompe la cabeza con «el autor del mundo», tal como hiciera Leibniz. Kant había mostrado que nuestra razón no sólo está referida a la

experiencia sensible, sino que la sobrepasa por cuanto trabaja con categorías, con el espacio, el tiempo y la causalidad, que le son dadas antes de toda experiencia, a priori. Pero tales elementos *a priori* ya no nos unen con el cielo. Son únicamente las condiciones de nuestro conocimiento. Preceden al conocimiento, no están más allá de él. Sólo es posible trascender en sentido horizontal (en dirección a la condición de posibilidad del conocimiento), pero no en sentido vertical, al estilo de la metafísica tradicional, que, como en el caso de Leibniz, cree en cierto modo poder pensar los pensamientos de Dios antes de la creación.

Pero, en la cuestión de la teodicea ¿por qué Kant no se limita a la opción de no admitir a trámite? ¿Por qué se mezcla en este negocio de la defensa de Dios, a la vez que lo califica de negocio imposible?

La razón estriba en que, en la cuestión de la teodicea, lo que para Kant está sometido a prueba ya no es Dios, sino la libertad humana. A su juicio, en la argumentación de Leibniz se pone en peligro el concepto de libertad moral, y eso provoca su protesta. Kant argumenta que en Leibniz el autor del mundo es excusado del mal moral de la acción humana por la razón «de que no era posible impedirlo, pues se funda en los límites de la naturaleza del hombre como ser finito».

Pero si Dios tiene que tolerar la acción mala, ¿cómo podrá impedirla el hombre? Por tanto, en lugar de eliminar las dudas relativas a la «sabiduría suprema del autor del mundo», la razón especulativa se carga con mucho fastidio, pues aniquila la libertad del hombre y con ello su dignidad, sin que se haga plausible la justicia de Dios. La teodicea quiere lo imposible: defender a Dios; y fracasa en la consecución de lo posible, a saber: la defensa de la libertad humana y, con ella, de la moralidad.

Así llega Kant al resultado de que «toda la teodicea anterior no aporta lo que promete». Contra su intención, denigra a los dos, a Dios y al hombre, a Dios por cuanto limita su poder, y al hombre porque aniquila su libertad.

Y sin embargo, no considera enteramente rechazable el intento de Leibniz. Se siente unido a él en la crítica del «fatalismo» desmoralizante de la «necesidad ciega de la naturaleza». Pero contra eso, dice Kant, de nada sirve el Dios racionalizante de

Leibniz, sólo sirve la experiencia de la libertad y la moralidad. Ahí está la diferencia entera entre Leibniz y Kant, una diferencia que a la vez separa entre sí dos épocas. Con Kant comienza nuestro presente.

Kant considera «quimérico» el intento de leer la voluntad de Dios en sus obras de la naturaleza. Sólo en nuestra conciencia escuchamos la auténtica voz de Dios. Tan sólo esta voz da sentido a las «letras de su creación».

Y en este momento, Kant hace que aparezca su Job. La queja de Job está justificada precisamente, dice Kant, porque no se puede descubrir en el mundo ningún orden justo y desespera de encontrarlo. Kant se interesa exclusivamente por el carácter moral de Job: «Éste habla tal como piensa, y según su temple de ánimo», a saber, con la sensación de desesperación y desamparo divino. Pero el hecho de que Job no quiera, a pesar de todo, renunciar a su devoción, Kant lo entiende como expresión de su fidelidad a sí mismo. Se trata de una fidelidad que ya no se apoya en dogmas, sino tan sólo en una relación moral consigo mismo. Para ello, en sus consideraciones sobre Job, Kant puede formular un principio que es también el suyo propio. Kant escribe: con su actitud Job demostró «que no fundaba su moralidad en la fe, sino, a la inversa, la fe en la moralidad».

Una fe fundada en la moralidad no puede contar con un orden justo del mundo. En una fe así nos sentimos bastante solitarios en el mundo, y, sobre todo, sin retribución proveniente del curso exterior de las cosas. Cuando la naturaleza amenaza con la sustracción del sentido, sólo puede ofrecerse en contra la experiencia de la libertad y la moralidad. Esto es todo. Y para Kant es suficiente.

Pero ¿era suficiente para Job?, ¿mantuvo su devoción porque moralmente quería seguir siendo un hombre bueno? Si para él Dios es una pasión, tiene que haber en juego alguna otra cosa.

Recordemos que Job fue el primer crítico de una teodicea en el sentido de Leibniz. Cuando Job promete: «Hasta que llegue mi fin no quiero desviarme de mi devoción», se aferra a la fe en un Dios, por más que todo —los males que pesan sobre él y el orden injusto del mundo en su conjunto— hable en contra de su existencia. ¿En qué puede fundarse semejante devoción? No, cierta-

mente, en los conceptos racionales de justicia. Para Job sólo queda la fe en un Dios insondable. Pero si Dios es insondable, también lo es el mundo. Entonces acontece en él el mal, y hay males en él, sin que existan para ello buenas razones, es decir, razones que conduzcan a un buen orden del mundo. Y entonces, el mundo se convierte en abismo, y el discurso teológico de los amigos, o sea, también los discursos de Leibniz, los intentos de justificación de Dios desde la razón, quedan tachados de ilegítimos. La devoción de Job, puesto que carece de fundamento, se corresponde perfectamente con el Dios inescrutable.

La historia de Job narra cómo éste, en medio del infierno de los males y desgracias, evita lo peor, a saber, el alejamiento de Dios. Eso es lo que en el Nuevo Testamento se llama pecado contra el Espíritu Santo.

Pero este mal, que para Job consiste en el alejamiento de Dios, ¿cómo puede entenderse en un lenguaje no religioso? Lo único que podemos decir es que Job se aferra a Dios porque no quiere renunciar a sí mismo, a su pasión por Dios. La imagen de un mundo justo ya está destruida. Pero si Job se apartara de Dios, también se destruiría a sí mismo. Destruiría aquel «sí mismo» en el que va implicado el no pertenecerse a sí mismo. Se trata de un sí mismo que puede trascender y sólo así encontrar su riqueza, lo posible para el hombre. Job se niega a echarlo a perder, se niega a cometer una traición a la trascendencia. Con ello se mantiene firme en la dignidad del hombre. En este sentido, el abandono de Dios sería una traición a sí mismo. Job se resiste a la tentación de traicionarse a sí mismo, por cuanto no cesa en su pasión por el Dios inescrutable en un mundo abismal. En cualquier caso, Job tiene que encontrar y a la vez inventar a este Dios. C.G. Jung resaltó con insistencia que Job, con su pasión por Dios, es superior a aquel Dios que junto con Satán lleva a cabo experimentos con el hombre. La devoción de Job triunfa sobre el ateísmo, que se esconde en la religión misma. El Dios de Job es su pregunta como figura. Es tan desconocido como desconocido es el hombre para sí mismo. Job no llega a penetrar en su fundamento. Vivimos de él, pero solamente mientras permanece desconocido.

Será mejor no volver la mirada a este fundamento.

17

Job, que hubo de soportar cosas perversas, conservó su devoción. El Dios que lo pone a prueba y junto con Satán lleva a cabo el experimento con el hombre, el Dios que atruena y hace alarde de su poder demoniaco sobre la naturaleza, infunde miedo. Pero no se ve por qué hemos de adherirnos a él con devoción. La confesión humana de impotencia, en la cual ha puesto su meta este Dios de las apuestas, no es todavía ninguna devoción. Hay una asimetría entre la piedad de Job y la imagen de Dios. La devoción tiene que ver más con Job que con el Dios descrito. Job mantiene la fidelidad al sí mismo en su trascendencia, aunque la figura de Dios no parezca representar adecuadamente esa trascendencia. La piedad de Job es la «valentía para ser», a pesar de las relaciones adversas del mundo. El Dios de Job no está sobre él, sino en él. Job vive desde sí mismo. Tal como Paul Tillich dijo una vez, esa devoción tiene en sí misma un carácter revelador. Revela un sí mismo que no se pertenece a sí mismo. Significa confianza en el mundo sobre la base de un crédito. Mundanamente hablando, semejante confianza en el mundo carece de fundamento.

En *El porvenir de una ilusión,* una obra de crítica de la religión, Sigmund Freud se plantea la pregunta de si vale la pena difundir su crítica psicológica de las «leyendas religiosas» entre la gente. A la vista del «poder opresivo de la naturaleza» y de la «imperfección de la cultura, dolorosamente sentida», ¿no es la religión una ilusión bienhechora capaz de provocar en los hombres un sentimiento familiar y, además, de vigorizar la moral? ¿No es posible que Kant estuviera bien aconsejado cuando, por amor a su criado Lampe, presentó los deberes morales basados en la razón como mandamientos divinos?

Frente a tales reparos, que quieren proteger la fe por razones de terapia social, Freud esgrime la ética de la condición adulta. El hombre ha de tener la valentía de hacerse adulto, aunque eso conduzca al reconocimiento doloroso de que en realidad el mundo y la naturaleza no han previsto la felicidad del ser humano.

El estoicismo de Freud, como alternativa al encantamiento religioso del mundo, distingue su crítica religiosa de la del marxismo, que se proponía superar la religión en el futuro. Marx dice: «La crítica ha arrancado las flores imaginarias de las cadenas, no para que el hombre lleve esas cadenas sin fantasía ni consuelo, sino a fin de que arroje la cadena y rompa la flor viva». Pero Marx no podía barruntar qué «flores vivas» llegarían a romper en su nombre.

Según he indicado ya, también Freud abrigaba cierta esperanza en que la desaparición de la «ilusión» religiosa podría quedar compensada con una mejora de la realidad. Considera posible que el dominio de la naturaleza llegue a complementarse en el futuro con una capacidad creciente de sublimar espiritualmente las pulsiones de nuestra naturaleza interior. Freud confiesa: «Nuestro Dios es el logos». Pero este logos no es omnipotente, sólo puede «cumplir una pequeña parte de lo prometido por los dioses que le precedieron». No hay ningún motivo, dice, para confiar en el mundo. Una pequeña oportunidad para introducir relaciones aceptables se cifra en el drenaje del lodazal humano: donde estaba el ello tiene que aparecer el yo. Pero fundar la confianza en lo carente de fundamento es pedir demasiada fe al hombre corriente. Sólo alguien como Job está en condiciones para lograrlo.

En su tragedia sobre Fausto, Goethe continuó la tragedia de Job. Tambien él comienza su drama con un prólogo en el cielo. En ambas ocasiones, Dios y Satán entran en una especie de pacto. Satán puede poner a prueba al siervo de Dios. Ha de comprobarse si Job seguirá siendo fiel aun cuando pierda todos los bienes de su vida; y en Fausto ha de someterse a prueba si seguirá siendo un animal metafísico aunque se le ofrezcan placeres fuertes. El Satán de Job destruye las razones empíricas para confiar en el mundo. Por el contrario, el Mefistófeles de Goethe en-

carna el principio de la confianza en el mundo. Mefistófeles quiere seducir para el mundo, poniendo fin así al tormento que resulta de la singular posición del hombre entre el cielo y la tierra. Mefistófeles argumenta como un antropólogo moderno, y su hallazgo podría resumirse como sigue: el hombre es un ser excéntrico, tiene demasiado cielo en sí para poder hacerse enteramente mundano, y demasiado mundo para poderse hacer completamente celeste. Su vinculación al mundo es problemática y no hay lugar donde se encuentre verdaderamente en casa. «Al cielo exige las estrellas más bellas, / y a la tierra el máximo placer, / y el pecho profundamente inquieto no se satisface con todas las cercanías y lejanías.» Mefistófeles promete una acomodación completa al mundo, sin restos perturbadores de tipo metafísico. Promete una vida que, a pesar de todas las adversidades, puede esperar algo del mundo. Se acerca a Fausto cuando éste siente desesperación frente a su aspiración metafísica:

«El Dios que en mi pecho mora puede excitar mi interior; / el que por encima de mis fuerzas su trono pone, / nada puede mover hacia fuera; / y así un peso es la existencia para mí, / la muerte deseo, la vida me odia».

Frente a tal desesperación, Mefistófeles recomienda las delicias de la vida corriente. Fausto ha de saber que también él es solamente «un hombre entre hombres». Mefistófeles ofrece ayuda para la lección correspondiente y promete el uso lleno de disfrute del hombre por el hombre. Fausto da su conformidad, pero retiene su soberbia metafísica, pues pretende demostrarle a Mefistófeles que su aspiración es mayor que el mundo, aun cuando altere su aspiración dirigida verticalmente para convertirla en otra horizontal. Seremos, pues, testigos de una transformación, con amplias consecuencias, del furor metafísico en fuerza propulsora del enseñoramiento civilizador del mundo. Con ayuda de Mefistófeles, Fausto consigue el éxito con las mujeres, sanea el estado de las finanzas, provee pan y circo, y se convierte, en suma, en un colonizador de gran estilo. Gana tierra al mar y hace construir diques. Fausto aprende a permanecer fiel a la tierra. Resume así sus puntos de vista finales sobre el hombre: «¡Que esté

firme y mire aquí a su alrededor; / para los capacitados este mundo no es mudo, / a qué fin divagar por la eternidad!».

No obstante, el capacitado ha de saber prescindir de la conciencia. A Fausto le gustaría redondear su posesión. Pero hay allí todavía una pequeña iglesia y la casita de Filemón y Baucis. «Mi gran posesión no es pura», dice Fausto, y los ayudantes de Mefistófeles corren a arreglar el terreno por la fuerza. Arden la iglesia y la choza, y los dos ancianos perecen en la operación. Como ya sucediera en la tragedia de Gretchen, Fausto carga con la culpa, con una culpa que puede pesar hasta el punto de quedar inmóvil. Por tanto, hay que cortar cadenas de acción que enlazan con las injusticias del mundo. Dicho de otro modo: hay que poder olvidar. Olvidar es el arte de encontrar comienzos allí donde propiamente no los hay. Fausto había provocado la desdicha de Gretchen, y no podía preverse cómo iban a continuar las cosas. Quizá Goethe tampoco lo sabía, y así adormeció a su Fausto, lo adormeció con el sueño del olvido, un sueño que no ha dejado de quitar el sueño a los intérpretes del *Fausto*.

El sueño salvífico produce milagros, pues el despertar de Fausto en la segunda parte de la tragedia implica un nuevo comienzo, una verdadera salida del sol. Fausto logra lo que luego Marx atribuirá a la revolución proletaria, a saber, dejar atrás «toda la antigua porquería». Al final de la segunda parte de la tragedia, cuando la presencia de Filemón y Baucis se ha convertido en cenizas, Fausto escapa de los nexos de culpa adormeciéndose una segunda vez, lo cual implica el arrobamiento en regiones superiores. Fausto queda justificado por su aspiración activa, pues sigue siendo válida la frase de que «el hombre se equivoca mientras aspira». La confianza en el mundo a la que incita Mefistófeles tiene su precio, pero son siempre los otros los que lo pagan. Así, se ha hecho lo necesario para renovar las dudas en torno al orden justo del mundo. A través de una misma acción, la confianza en el mundo se gana aquí y se pierde allí. Las medidas de los grandes proyectos civilizadores encaminadas a crear confianza exigen sus sacrificios, así lo ha dispuesto Mefistófeles. Los medios ensucian la pureza de los fines: «A la gloria que el espíritu haya concebido, / se le acumula siempre materia cada vez más extraña», lo cual no impide a Fausto soñar

con el proyecto de una política planetaria. En la tierra hay todavía enormes territorios cenagosos, que pueden desecarse para establecer en ellos a millones de hombres con «libertad activa». Fausto sueña con una gigantesca sociedad de trabajo. «Quisiera ver un hormigueo de gente así, / quisiera estar en suelo libre con un pueblo libre.»

El protagonista conjura el sentido originario de la cultura, el cultivo de la naturaleza y del hombre, la represión y el ennoblecimiento. Con ello, el hombre supera el mal en el mundo. El enseñoramiento del mundo desde un espíritu activo y creador produce confianza en el mundo. Para los activos en este sentido, el mal no es otra cosa que la inercia o la parálisis de la naturaleza creadora del hombre.

Pero ¿existen además los poderes destructores en la naturaleza? Es posible resistir a estas amenazas. La naturaleza, la propia y la exterior, se traga solamente al que está tumbado «en el sofá». Hemos de armarnos de coraje, hay que templar el corazón activo de la propia naturaleza y mirar con suficiente profundidad a la naturaleza exterior; bajo estas condiciones triunfa la afirmación. Mefistófeles, al que agradaría ver cómo el todo termina en la aniquilación, se resigna al final ante la omnipotencia viva de la vida:

«Lo que se opone a la nada, / el algo, este tosco mundo, no he logrado alcanzarlo / por más cosas que emprendiera / con ondas, tormentas, sacudidas e incendios. / Tranquilos permanecen al final mar y tierra. / Y al condenado instrumento, al engendro animal-hombre, / no hay por donde cogerlo: / ¡a cuántos he enterrado!, y siempre circula sangre nueva y fresca».

La última palabra la tiene el ser, no la nada. Por mediación de Mefistófeles, al final Fausto vuelve a ser piadoso, devoto de la naturaleza. Es evidente que también Fausto necesita confiar en el mundo. Invierte en la movilidad; la masa propulsora de sus proyectos lo lleva por encima de los abismos. Pero no hay que detenerse, en caso contrario nos precipitamos en el abismo. El «muere y llega a ser» de la naturaleza puede aparecer de pronto como un «devorar y ser devorado». También la devoción hacia la naturaleza tiene sus impugnaciones. Existe el pecado contra el

Espíritu Santo de la naturaleza, que habla ya desde el Werther desesperado: «¡No veo otra cosa que un monstruo tragando siempre, rumiando eternamente!».

La devoción hacia la naturaleza tiene que resistir en nuestro tiempo a graves tentaciones. Las modernas ciencias naturales, por útiles que sean, abren un panorama de espanto: los genes son perversos egoístas y no quieren sino transmitir su información hereditaria, cueste lo que cueste. En el reino animal se ha descubierto la muerte violenta y el asesinato. Hordas de monos despliegan auténticas guerras unos contra otros. Entre los leones, los nuevos jefes de la manada hacen un baño de sangre con los cachorros ajenos y las poblaciones de hormigas se exterminan entre sí.

En general, la ley de la entropía sitúa el teatro entero de la vida bajo la pálida luz de una gran inutilidad. Sabemos que la entropía es una modificación de la ley de la conservación de la energía. Dicha ley afirma que, en determinadas circunstancias, la energía se conserva, pero hay partes de la misma que pasan a un estado que ya no puede transformarse. Los sistemas dotados de una gran energía pierden la que necesitan para su propia conservación. Se pierden de este modo las fuerzas formadoras de su estructura, disolviéndose si no se introduce nueva energía desde fuera; cuanto más aislamiento, mayor aumento de la entropía. Pero ningún sistema, afirma Prigogine, está mejor «aislado» que el universo en su conjunto, de modo que al final triunfará la entropía. Parece como si la antigua teología hubiese presentido esto, pues dudó de la propia conservación del mundo y la cifró en la gracia. Pero la ley del crecimiento de la entropía desconoce todo acto de gracia. Podría decirse que en el universo reina una especie de instinto termodinámico de muerte.

La ley de la entropía es suficientemente sugestiva como para recurrir a ella a la hora de interpretar otros ámbitos de la vida: el social, el económico, el cultural. Donde había sociedad vuelve la jungla, la música se convierte en ruido y los pensamientos se transforman en charlatanería. La ley de la entropía es además una especie de ley del caso (si derivamos caso de «caer»): el mundo es todo lo que es el caso, pues desde la altura de estructuras complejas cae de nuevo en la gran simplicidad.

Evidentemente, las leyes de la entropía no hablan del «mal», pero, al igual que las teorías del caos, se integran en el discurso subliminal del mal, donde vuelven a plantearse viejas angustias e inquietudes. Tales angustias e inquietudes se refieren a sucesos que rebasan dramáticamente los plazos de la vida individual. ¿Por qué habría de preocuparnos en especial la entropía del universo, o la lenta extinción del sol, siendo así que la civilización moderna adopta ya la actitud de consumidores del final, tal como puede notarse día a día en relación con los problemas ecológicos?

Y a pesar de todo, más allá de la actualidad, hay inquietudes que remueven la memoria colectiva y sus viejos traumas. Se trata de las angustias a partir de las cuales surgieron antaño las religiones, entendidas como grandes promesas de un desenlace feliz. Después del diluvio, Dios hizo esta promesa:

«Por amor al hombre, en adelante ya no quiero volver a maldecir la tierra, pues las maquinaciones del pensamiento humano son malas desde la juventud. Y en adelante no quiero volver a golpear todo lo que vive, tal como he hecho. Mientras exista la tierra, no han de cesar la siembra y la cosecha, la helada y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche».

No hay duda de que la confianza en el mundo necesita una promesa semejante. Por eso el Dios creador tuvo que seguir desarrollándose hasta convertirse en el Dios conservador del mundo. Al Dios conservador del mundo siguió entonces el descubrimiento de las leyes de la propia conservación. Éstas pueden hacerse plausibles; y sin embargo, ¿cómo ha empezado todo cuanto a continuación se conserva y crece? La ley de la propia conservación presupone que hay ya ahí algo, algo que luego se conserva. Las leyes de la conservación tienen que haber recibido en su comienzo lo que después pueden conservar. Tiene que haber un principio, y antes del principio hubo una explosión originaria, una nebulosa originaria, hipótesis que nos presentan un mal comienzo, pues cuando se produce el comienzo tiene que haber comenzado ya. En este punto, es decir, en el principio, se deja sentir el abismo singular del Génesis bíblico: Dios creó el cielo y

la tierra de la nada. Puesto que nada forzaba a Dios a crear un mundo, no podrá encontrarse ninguna ley necesaria que hubiera de conducir a que se diese este universo con su explosión originaria. Esto equivale, si utilizamos términos modernos, a la absoluta contingencia. Es decir: lo que existe habría podido no existir. La fe en la creación conoce esta contingencia del principio, pero la interpreta como un acto de amor. El amor es el fundamento del ser; con eso comienza todo.

Pero ¿cómo nos las podemos componer hoy con la experiencia de la contingencia cuando se ha perdido la fe en el fundamento del ser del amor y se han desplazado a la lejanía las piezas intelectuales de arte que se inspiraban en esa dimensión?

A lo largo de los siglos, el pensamiento estuvo entregado a la ambiciosa empresa de pensar el todo del mundo, de tal manera que al final volviera de nuevo a sí mismo, al sujeto pensante, pero con la riqueza entera de las determinaciones que señalaban al sujeto su lugar necesario en el todo. Así, la propia existencia casual se hizo de nuevo necesaria, no tanto en el sentido de la causalidad, pues se quería prescindir de ella por mor de la propia libertad, cuanto en el sentido de la significación. Se trataba de la sensación de sentirse «buscado». Había el deseo de poder leerse a uno mismo como a un texto que significa algo. Desde sus comienzos, la filosofía estuvo impulsada por esta aspiración al sentido. Y desde entonces, el mal se tiene también por lo que rechaza el sentido, por lo que carece de él. Nos escandalizamos ante este escenario de lo carente de significación, de la contingencia. Las religiones, el trabajo con el mito y el logos, son intentos de superar esta contingencia, que quizás es soportable para el pensamiento, pero que difícilmente se puede asumir en el sentimiento cotidiano de la vida. Pues el hombre es un ser que no renuncia fácilmente al sentimiento de que se «ha pensado en él». Y con ello se relaciona también el deseo de que el propio principio tenga algo que ver con uno mismo.

Kant formuló de manera inimitable el problema que se presenta aquí, a saber: el hombre se descubre a sí mismo como ciudadano de la tierra, en cuyo comienzo descubrimos «una fechoría de los padres». Éstos traen al mundo a «una persona sin su consentimiento, y la han traído allí por su propio arbitrio». Por

eso los chillidos del niño recién nacido han de entenderse como expresión de «irritación» e «indignación». De ahí que los padres estén obligados a conseguir que esta pequeña persona «esté contenta con su estado». ¿Cómo puede lograrse algo así?: sólo si los padres despiertan en la pequeña persona de su hijo las fuerzas de la autodeterminación capaces de suplantar la determinación extraña. Esto último es tarea de la razón. Con ella puede compensarse el escándalo de un comienzo sobre el cual no tenemos poder, y se compensa simplemente por el hecho de que cada uno descubre en su razón la libertad del poder comenzar. El que a mí se me haya dado comienzo sólo es soportable si aprendo a comenzar yo mismo. Por eso Kant describe el despertar de la razón o, mejor dicho, el acto de despertar la razón, como un segundo nacimiento. Lo que ahora ve la luz del mundo ya no es un involuntario recién llegado, sino un principiante que puede comenzar él mismo.

Pero normalmente no podemos ahorrarnos la experiencia de que, en nuestra condición de principiantes, estamos bastante solos, como en la lejanía. La libertad nos pone también en situación de libertad, nos desata. Por eso, una tradición que va desde la gnosis tardía hasta Heidegger habla de que el hombre se ha «desprendido», ha caído, o ha sido «arrojado».

Los sucedáneos de religiones y las ideologías totalitarias quieren ahorrarnos esas experiencias, a diferencia de las religiones reales. La diferencia entre la religión y sus sucedáneos podría definirse como sigue. La religión conserva una veneración ante lo inexplicable e insondable del mundo. A la luz de la fe, el mundo se hace mayor, pues conserva su misterio, y el hombre se entiende como parte de todo eso. Se mantiene inseguro para sí mismo. En cambio, para el ideólogo el mundo se encoge, lo busca para encontrar una confirmación de sus opiniones. Quiere explicar y curar el mundo desde un punto.

Las ideologías totalitarias de este siglo y los nuevos fundamentalismos ofrecen ejemplos atroces. Afirman saber lo que mantiene unido el mundo, quieren comprender el todo, y van a por el hombre entero; le dan la posición protegida de una fortaleza con almenas y troneras; incluyen en sus cálculos la angustia ante las regiones abiertas de la vida, ante el riesgo de la libertad

humana, que siempre significa también desamparo, soledad e incertidumbre. Quieren ahorrar al hombre la experiencia de que hay una parte de su propia esencia de la que sigue alejado.

Sin duda, la difícil dignidad del hombre implica asumir una doble extrañeza: ante sí mismo y ante su mundo. A esta dificultad se refiere Georg Büchner cuando pone en boca de su Danton:

«Se incurrió en un defecto cuando fuimos creados; nos falta algo, no tengo ningún nombre para esto, pero no nos lo arrancaremos entre todos de las entrañas. ¿Para qué hurgar, pues, en nuestras vísceras?».

Entre las fuentes de energía que enemistan recíprocamente a los seres humanos está también la tendencia a buscar en los otros lo que no encontramos en nosotros, o bien a destruirlo en ellos porque lo echamos de menos en nosotros. La religión, en cambio, toma el movimiento de búsqueda horizontal del hombre y lo dirige hacia la línea vertical. Si Dios existe, los hombres quedan liberados de tener que serlo todo unos para otros. Pueden dejar de imputarse recíprocamente su falta de ser y de hacerse responsables de ella cuado se encuentran extraños en el mundo. Y tampoco tienen que luchar tan angustiosamente por su identidad, pues pueden creer que sólo Dios los conoce realmente. Con ello la religión ayuda al hombre a llegar al mundo, en tanto que mantiene despierta la conciencia de lo extraño. Las verdaderas religiones impiden una aclimatación completa. Recuerdan al hombre que tan sólo es un huésped, con permiso de estancia limitada. La religión lleva al hombre al reconocimiento de la impotencia, finitud, falibilidad y culpabilidad. Y además consigue que todos estos rasgos puedan soportarse. Las ideologías, en cambio, se apoyan en la idea del poder propio del hombre. La religión es la respuesta espiritual a los límites de lo factible y manipulable, puede entenderse como «la cultura del comportamiento con lo no disponible» (Kambertel). Si esta cultura desaparece, las apelaciones ecológicas y económicas a la moderación caen en un suelo poco fértil.

Pero nada hay que cambiar en el diagnóstico que Max Weber formuló a comienzos del siglo XX. Hemos entrado en la época de

un politeísmo secularizado. En la sociedad pluralista hay muchos dioses, muchas orientaciones de valor, una multiplicidad de sentidos religiosos y semirreligiosos. El Dios uno, que antes garantizaba la interrelación espiritual de la sociedad, ha estallado en un conjunto de pequeños dioses domésticos, políticamente neutralizados. Sin embargo, acerca de los esfuerzos por «restablecer» de nuevo la religión en aras de sus efectos deseables, lo mismo que se «restablecen» otros componentes culturales, Paul Tillich dijo ya lo más esencial hace algunos decenios: se trata de intentos de «hacer la madre a partir del hijo y de llamar al padre para que salga de la nada».

Ahora bien, al igual que la religión descubre la libertad a los ojos del hombre, es a la inversa la libertad la que encuentra e inventa la religión como una obra espiritual de arte, por la que atamos y nos atamos a nosotros mismos a la vista del mal, que sigue siendo una opción de la libertad humana. Y es también esta libertad la que permite al hombre mantener la fidelidad a su esencia espaciosa y trascendente.

CODA

La libertad humana sigue siendo enigmática. El pensamiento humano no ha logrado nunca deshacerse de este problema. Los sistemas filosóficos, la religión y la moral existen porque la libertad humana es inventiva, y a la vez necesita un soporte al que vincularse.

Pero hoy, en la civilización de la ciencia técnica, ¿no desaparece en realidad el terreno de juego de la libertad? En efecto, sigue dándose la acción individual, pero ésta se halla tan entretejida en sistemas complejos, que del conjunto salen efectos completamente distintos de los deseados. No puede dudarse de que esto siempre fue así, pero hoy sabemos más al respecto y hemos perdido la inocencia de la ignorancia. De todos modos, ante la dinámica de la civilización científica y técnica, hemos de pre-

guntarnos qué puede emprenderse todavía con la libertad, si no ha vencido la dinámica de las cosas y estamos a punto «de ser quemados por la propia civilización», por recurrir a la fórmula de Arnold Gehlen.

Este mismo proceso civilizador, ¿no se ha convertido en algo contraproducente y, por tanto, malo? El hombre, por medio de la civilización, ¿se ha emancipado de la naturaleza para que ahora la civilización por su parte se emancipe del hombre? ¿Puede decirse, en general, que detrás del proceso existe todavía este supersujeto causante, llamado «humanidad», un supersujeto que puede dirigir las cosas hacia el bien o hacia el mal? O, por el contrario, ¿cabe afirmar que ya estamos hundidos sin remedio en este proceso, como en un alud que desciende imparablemente hacia el valle en medio del estruendo?

Si la respuesta hubiese de ser afirmativa, esto representaría un drama ya anticipado por la anterior especulación metafísica, en cierta manera como un prólogo en el cielo. Se estilaba entonces decir acerca de Dios que él, como creador del mundo, había hecho al hombre a su semejanza precisamente en virtud de la libertad. Pero luego el hombre, por medio de la libertad, escapó de la dirección de Dios e incluso lo declaró muerto. He aquí el prólogo en el cielo.

Pero ahora los hombres han producido la civilización de la ciencia técnica, que es una creación suya. Y quizá la civilización se hará tan libre frente al hombre como él lo fue frente a Dios; quizá la civilización siga sus propios caminos.

Tras la muerte de Dios, ¿llegará la muerte del hombre como un ser capaz de actuar con responsabilidad? Quizás en un pasado triunfó la porfía humana sobre Dios, y quizá la porfía de la civilización llegue a triunfar sobre un hombre pasado de moda, que todavía sigue haciéndose ilusiones con su libertad. ¿Y qué significa el hecho de que la tenacidad de la civilización sea más fuerte que la intención del hombre?

Quizás hayamos de comprender todavía que nosotros, con la lógica de la civilización técnica, nos hemos puesto en contacto con estructuras y fuerzas que están más allá de nuestro poder de disposición, aun cuando se manifiesten solamente a través de nuestra actividad. Pero si son las estructuras y la lógica del sis-

tema las que nos determinan, entonces éstas se han convertido por ello mismo en una nueva especie de lo sagrado, en un ámbito racional y misterioso a la vez. Actúan a través de nosotros, pero nosotros ya no somos dueños de ellas.

En esta situación son pertinentes las reflexiones de los teóricos del sistema, que hablan de las evoluciones imprevisibles de los sistemas autocreadores. Una vez que la secularización hizo que palideciera la gracia de Dios, quizás ahora dependamos de la gracia de estos sistemas autopoiéticos. Y posiblemente no sea muy grande la diferencia entre estas dos formas de confianza creyente.

A través de la comparación mencionada descubrimos de pronto que la situación para la libertad del hombre no ha experimentado un cambio tan grave. Si afirmamos que en la actualidad la conciencia y la libertad humanas son un primer plano teatral, detrás del cual posiblemente se esconde la realidad real, la de los indominables procesos grandes y pequeños, entonces somos tan sabios como antes, cuando decíamos: el hombre propone y Dios dispone. Usando términos actuales, diríamos que Dios era lo absolutamente complejo. Nada escapa, se pensaba, a la disposición de este Dios. Pero como, naturalmente, tal disposición era desconocida, había que actuar *como si* cada uno pudiera decidir sobre su vida y tuviera que hacerlo. De igual manera se nos presentan las cosas hoy ante las estructuras complejas, acerca de las cuales sabemos algunas cosas e ignoramos la mayoría de ellas.

Queramos o no, actuamos y, por ello mismo, reivindicamos nuestra libertad arriesgada. Y al actuar, apenas podremos renunciar a la confianza. En situaciones precarias, señaló Kant en una ocasión, hay una especie de deber de confiar. Este deber es la pequeña esfera de luz en medio de las tinieblas, en medio de un fondo de oscuridad que es el horizonte de donde procedemos y al que nos dirigimos. Sin borrar de nuestra memoria las huellas del mal —del que hacemos y del que nos pueden hacer a nosotros—, está en nuestras manos actuar *como si* un Dios o nuestra propia naturaleza tuviera buenas intenciones para con nosotros.

Obras que han influido en este libro

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt del Main, 1969 [trad. cast.: *La dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1994].

Agustín, *Bekenntnisse*, Leipzig, 1924 [trad. cast.: *Confesiones*, ed. bilingüe BAC, Madrid, 1988].

—, *Vom Gottesstaat*, Zúrich, 1978 [trad. cast.: *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 1988].

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Múnich, 1986 [trad. cast.: *Eichman en Jerusalén*, Lumen Barcelona, 1967].

—, *Wahrheit und Lüge in der Politik*, Múnich, 1987.

Aristóteles, *Metaphysik*, Stuttgart, 1970 [trad. cast.: *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1970].

—, *Nikomachische Ethik*, Múnich, 1991 [trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970].

Assmann, Jan, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Múnich, 1996.

Bataille, Georges, *Die Literatur und das Böse*, Múnich, 1987 [trad. cast.: *La literatura y el mal*, Taurus, Madrid, 1987].

Baudelaire, Charles, *Die Blumen des Bösen*, Múnich, 1986 [trad. cast.: *Las flores del mal*, Edaf, Madrid, 1982.

Baumann, Zygmunt, *Dialektik und Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Frankfurt del Main, 1992.

Berlin, Isaiah, *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt del Main, 1995 [trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1998].

La Biblia.

Blanchot, Maurice, *Sade*, Berlín, 1986.

Bloch, Ernst, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt del Main, 1968 [trad. cast.: *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983].

Bohrer, Karl Heinz, *Das Böse - eine ästhetische Kategorie?*, en K.H.B., *Nach der Natur*, Múnich, 1988.

Camus, Albert, *Der Mythos von Sisyphos*, Gütersloh, 1956 [trad. cast.: *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 1996].

Colpe, Carsten y Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Das Böse*, Frankfurt del Main, 1993.

Conrad, Joseph, *Herz der Finsternis*, Stuttgart, 1989 [trad. cast.: *El corazón de las tinieblas*, Alianza, Madrid, 1997].

Eliade, Mircea, *Geschichte der religiösen Ideen*, Friburgo de Brisgovia, 1978, 2 tomos [trad. cast.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid].

Epicuro, *Von der Überwindung der Furcht*, Múnich, 1991.

Die Federalist Papers (Hamilton, Madison, Jay), Darmstadt, 1993.

Freud, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips*, Frankfurt del Main, 1974. Studienausgabe, tomo III [trad. cast.: *Más allá del principio del placer*, Orbis, Barcelona, 1988].

—, *Das Unbehagen in der Kultur* (tomo IX) [trad. cast.: *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1978].

—, *Die Zukunft einer Illusion* (tomo IX) [trad. cast.: *El porvenir de una ilusión*, Alianza, Madrid, 1977].

Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, 1986 [trad. cast.: *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980].

—, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, en *Studien. zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963.

Girard, René, *Das Heilige und die Gewalt*, Zúrich, 1987.

Goethe, Johann Wolfgang, *Dichtung und Wahrheit*, Múnich, 1982.

—, *Faust I, Faust II*, Múnich, 1982 [trad. cast.: *Fausto*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998].

—, *Die Leiden des jungen Werther*, Múnich, 1982 [trad. cast.: *Los sufrimientos del joven Werther*, Planeta, Barcelona, 1992].

Haag, Herbert, *Vor dem Bösen ratlos?*, Múnich, 1989.

Habermas, Jürgen, *Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*, en *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt del Main,1996.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Die Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt del Main, 1990 [trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966].

—, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt del Main, 1990 [trad. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alianza, Madrid, 1984].

Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tubinga, 1971.

Heinsohn Gunnar, *Warum Auschwitz?*, Reinbek, Hamburgo, 1995.

Hesíodo, *Theogonie*, Berlín, 1994 [trad. cast.: *Teogonía*, Gredos, Madrid, 1997].

Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, Múnich, 1933 [trad. cast.: *Mi lucha*, M.E. Editores, Madrid, 1994].

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Frankfurt del Main, 1966 [trad. cast.: *Leviathan*, Puerto Rico, Universidad, 1965].

Homero, *Odyssee*, Basilea, 1953 [trad. cast.: *La Odisea*, Porrúa, México, 1960].

Jung, Carl Gustav, *Antwort auf Hiob*, Múnich, 1990.

Kafka, Franz, *Betrachtung über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*, en *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, Frankfurt del Main, 1986.

Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt, 1964 (Stdienausgabe, tomo III) [trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Suárez, Madrid, 1913].

—, *Kritik der reinen Vernunft* (tomos III, IV) [trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978].

—, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (tomo VIII) [trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la razón*, Alianza, Madrid, 1995].

—, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (tomo XI) [trad. cast.: *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Universidad Complutense de Madrid, 1992].

—, *Zum ewigen Frieden* (tomo XI) [trad. cast.: *La paz perpetua*, Espasa-Calpe, Madrid, 1933].

Kierkegaard, Sören, *Der Begriff der Angst*, Reinbek, Hamburgo, 1960 [trad. cast.: *El concepto de angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979].

—, *Furcht und Zittern*, Reinbek b. Hamburg, 1961 [trad. cast.: *Temor y temblor*, Guadarrama, Madrid, 1976].

Kojève, Alexandre, *Hegel*, Frankfurt del Main, 1988.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, Darmstadt,

1985 [trad. cast.: *Escritos sobre teodicea*, El Llamp, Barcelona, 1991].

Lorenz, Konrad, *Das sogenannte Böse*, Múnich, 1974 [trad. cast.: *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Siglo XXI, Madrid, 1992].

Lutero, Martín, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Stuttgart, 1962.

Marquard, Odo, *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie*, en *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, 1986.

Miles, Jack, *Gott. Eine Biographie*, Múnich, 1996 [trad. cast.: *Una biografía de Dios*, Planeta, 1996].

Montaigne, Michel de, *Die Essais*, Stuttgart, 1953 [trad. cast.: *Ensayos*, Cátedra, Madrid, 1985-1987].

Mulisch, Harry, *Strafsache*, 40/61. *Eine Reportage über den Eichmann-Prozess*, Berlín, 1987.

Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, Múnich, 1980 (Kritische Studienausgabe, tomo IV) [trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1980].

—, *Die fröhliche Wissenschaft* (tomo III) [trad. cast.: *El gay saber*, Austral, Madrid, 1986].

—, *Die Geburt der Tragödie* (tomo I) [trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1984].

—, *Jenseits von Gut und Böse* (tomo V) [trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1985].

—, *Zur Genealogie der Moral* (tomo V) [trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1983].

—, *Der Wille zur Macht*, Frankfurt del Main, 1992 [trad. cast.: *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1981].

Nooteboom, Cees, *Ein Lied von Schein und Sein*, Frankfurt del Main, 1994.

Pascal, Blaise, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, Berlín, 1937 [trad. cast.: *Pensamientos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1999].

Platón, *Phaidon*, Frankfurt del Main, 1991 (Sämtliche Werke tomo IV) [trad. cast.: *Fedón*, Gredos, Madrid, 1986].

—, *Politeia* (tomo V) [trad. cast.: *República*, Gredos, Madrid, 1986].

—, *Timaios* (tomo VIII) [trad. cast.: *Timeo*, en *Obras completas de Platón*, Aguilar, Madrid, 1966].

Plessner, Helmuth, *Macht und menschliche Natur*, en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt del Main, 1979.

Praz, Mario, *Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik*, Múnich, 1960.
Rauschning, Hermann, *Gespräche mit Hitler*, Viena, 1973.
Rötzer, Florian (redacción), *Das Böse*, Gotinga, 1995.
Rousseau, Jean Jacques, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen. der Ungleichheit*, Múnich, 1978 (*Schriften*, tomo I) [trad. cast.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres*, Alhambra, Madrid, 1985].
—, *Rousseau richtet über Jean-Jacques* (tomo II).
—, *Träume eines einsamen Spaziergängers* (tomo II) [trad. cast.: *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Alianza, Madrid]
—, *Emile oder über die Erziehung*, Stuttgart, 1963 [trad. cast.: *Emilio o de la educación*, Edaf, Madrid, 1978].
—, *Der Gesellschaftsvertrag*, Frankfurt del Main, 1978 [trad. cast.: *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 1980].
Sade, *Justin und Juliette*, tomo I, Múnich, 1990 [trad. cast.: *Justine*, Tusquets Editores, col. La sonrisa vertical, n.º 88, Barcelona, 1944].
—, *Philosophie im Boudoir*, Wiesbaden, 1982 [trad. cast.: *La filosofía en el tocador*, Tusquets Editores, col. La sonrisa vertical, n.º 59, Barcelona, 1988].
Sartre, Jean-Paul, *Der Ekel*, Reinbek Hamburgo, 1992 [trad. cast.: *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1947].
—, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek Hamburgo, 1993 [trad. cast.: *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1965].
Scheler, Max, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig, 1915.
—, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, en *Philosophische Weltanschauung*, Berna, 1954.
Schelling, Friedrich Wilhelm, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt del Main, 1975 [trad. cast.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Anthropos, Barcelona, 1989].
—, *Philosophie der Offenbarung*, Hamburg, 1992.
—, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, en *Schriften*, tomo 4, Frankfurt del Main, 1985.
Schmidt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Berlín, 1963.
Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zúrich, 1988 [trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Aguilar, Buenos Aires, 1960; Orbis, 1985].

—, *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*. Zúrich, 1988 [trad. cast.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Aguilar, Buenos Aires, 1965].
—, *Der handschriftliche Nachlass*, tomo I, Múnich, 1985.
—, *Der Briefwechsel mit Goethe*, Zúrich, 1992.
Schuller, Alexander y Rahden, Wolfert von (edtr.), *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlín, 1993.
Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt del Main, 1983 [trad. cast.: *Crítica de la razón cínica*, Taurus Humanidades, Madrid, 1989].
—, *Weltfremdheit*, Frankfurt del Main, 1993.
Spann, Othmar, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Viena, 1947.
Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abedlandes*, Múnich, 1968 [trad. cast.: *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1925-1927].
Spinoza, Baruch de, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Darmstadt, 1985 [trad. cast.: *Ética*, Aguilar, Madrid, 1980].
Susman, Margarete, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Frankfurt del Main, 1996.
Tillich, Paul, *Der Mut zum Sein*, Frankfurt del Main, 1982 [trad. cast.: *El coraje de existir*, Laia, Barcelona, 1973].
Tocqueville, Alexis de, *Über die Demokratie in America*, Múnich, 1976 [trad. cast.: *La democracia en América*, Alianza, Madrid].
Weber, Max, *Der Beruf zur Politik*, en *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen*, Stuttgart, 1964.
—, *Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, en *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen*, Stuttgart, 1964.

196. El pasajero en Galicia
Álvaro Cunqueiro

197. Tratándose de ustedes
Felipe Benítez Reyes

198. La invención y la trama
Obras escogidas
Adolfo Bioy Casares

199. Interiores
Woody Allen

200. El mito trágico
de «El Ángelus» de Millet
Salvador Dalí

201. La Escuela Moderna
Francisco Ferrer y Guardia

202. La Mafia se sienta a la mesa
Historias y recetas
de la «Honorable Sociedad»
Jacques Kermoal y Martine Bartolomei

203. Los Bioy
Jovita Iglesias y Silvia Renée Arias

204. Cándido o Un sueño siciliano
Leonardo Sciascia

205. Ideas sobre
la complejidad del mundo
Jorge Wagensberg

206. Yo no tengo la culpa
de haber nacido tan sexy
Eduardo Mendicutti

207. Vineland
Thomas Pynchon

208. Pretérito imperfecto
Carlos Castilla del Pino

209. Un maestro de Alemania
Martin Heidegger y su tiempo
Rüdiger Safranski

210. El regreso de Conejo
John Updike

211. El laberinto de las sirenas
Pío Baroja

212. La ignorancia
Milan Kundera

213. El caballero y la muerte
Leonardo Sciascia

214. Escúchanos, Señor,
desde el cielo, tu morada
Malcolm Lowry

215. Todo lo que usted
quiso siempre saber acerca del sexo
pero nunca se atrevió a preguntar
Woody Allen

216. Relatos
Samuel Beckett

217. Memorias de un soldado cubano
Vida y muerte de la Revolución
Dariel Alarcón Ramírez

218. La cuarta mano
John Irving

219. Los testamentos traicionados
Milan Kundera

220. El furor y el delirio
Itinerario de un hijo de la Revolución cubana
Jorge Masetti

221. La Exposición Colonial
Erik Orsenna

222. El Teatro de los Lirios
Lulu Wang

223. Manera de una psique sin cuerpo
Relatos, poesía y metafísica
Macedonio Fernández

224. Zelig
Woody Allen

225. Cómo llegó la noche
Huber Matos

226. Cónsules de Sodoma
AA.VV.

227. El azul del cielo
Georges Bataille

228. El lado de la sombra
Adolfo Bioy Casares

229. Adiós, Poeta…
Pablo Neruda y su tiempo
Jorge Edwards

230. Hernán Cortés
Inventor de México
Juan Miralles

231. Maridos y mujeres
Woody Allen

232. Poesía completa
(1953-1991)
Claudio Rodríguez

233. Al este del Edén
John Steinbeck

234. El guitarrista
Luis Landero

235. Puertas abiertas
Leonardo Sciascia

236. El derecho a morir
Derek Humphry y Ann Wickett

237. El fondo de la botella
Georges Simenon

238. Veinte años y un día
Jorge Semprún

239. Manuel Godoy
La aventura del poder
Emilio La Parra

240. El paraíso de los caballos
Jane Smiley

241. Otra Europa
Czeslaw Milosz

242. Sueños de un seductor
Woody Allen

243. El beso del cosaco
Eduardo Mendicutti

244. El viaje del profesor Caritat
Steven Lukes

245. Las brujas de Salem y El crisol
Arthur Miller

¿De dónde surge **el mal** y por qué? Tanto en los relatos bíblicos como en las teogonías griegas aparece ya la sospecha de que el caos, la violencia y la destrucción no sólo son el origen de todas las cosas, sino que permanecen latentes en la civilización. Por otro lado, la pregunta de por qué existe el mal enfrenta a la humanidad al tema de la libertad y al hecho de que el ser humano sea, como se ha dicho, el «animal no fijado», el que tiene la posibilidad de elegir. En efecto, con mayor o menor intensidad, todos los hombres han tenido que afrontar la experiencia del mal en algún momento de su vida. Una vez más, al igual que en todos sus ensayos y biografías, **Rüdiger Safranski** muestra su talento para convertir la historia de **la idea del mal** en un viaje apasionante por la literatura y la filosofía, las religiones y el arte occidentales.

PVP 8,95 €

ISBN 84-8310-441-5

9 788483 104415